JEAN-PAUL GABUS

CRITIQUE DE LA RAISON THEOLOGIQUE

Fondements d'une théologie en situation

THESE PRESENTEE DEVANT LA FACULTE DE THEOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITE DE STRASBOURG
— LE 6 AVRIL 1973 —

SERVICE DE REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE DE LILLE III
- 1974 -

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550018_0004

JEAN-PAUL GABUS

CRITIQUE DE LA RAISON THEOLOGIQUE

Fondements d'une théologie en situation

THESE PRESENTEE DEVANT LA FACULTE DE THEOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITE DE STRASBOURG
— LE 6 AVRIL 1973 —

SERVICE DE REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE DE LILLE III
- 1974 -

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

S I G L E S

DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
KD	Kerygma und Dogma
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
SC	Sources Chrétiennes
ST	Paul Tillich, Systematic Theology, édition américaine
THWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel)
ZTHK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT PROPOS..... 1

I° PARTIE: Préliminaires

I. LA RAISON THEOLOGIQUE EST UNE RAISON SITUEE..... 8

II. QUESTIONS DE METHODE..... 22

III. FOI ET CONNAISSANCE..... 32

1. Nature de la connaissance théologique selon la Bible et la tradition orientale.

2. La théologie comme science en Occident

3. Connaissance théologique et épistémologie

2° PARTIE: De la spécificité de l'objet théologique

IV. OBJET RELIGIEUX ET OBJET THEOLOGIQUE..... 73

1. En quel sens peut-on parler d'objet de foi, d'objet théologique et d'objet religieux?

2. L'objet théologique comme distinct de l'objet religieux

3. Le dogme trinitaire et christologique constitutif de l'objet théologique

V. LA REVELATION COMME LIEU DE L'OBJET THEOLOGIQUE..... 97

1. L'idée de révélation commune à toutes les religions

2. La Révélation comme Promesse et Evénement

3. La Révélation comme distincte de ses moyens d'expression

4. L'universalisme de la Révélation biblique

VI. THEOLOGIE ET HERMENEUTIQUE..... 125

1. Qu'est-ce que l'herméneutique?

2. Les divers niveaux de compréhension herméneutique

3. Le cercle herméneutique

VII. LES TROIS DEMARCHES FONDAMENTALES DE LA THEOLOGIE..... 138

1. L'explicatio comme lecture du sens littéral-historique

2. La méditatio comme lecture du sens universel-christologique

3. L'applicatio comme lecture du sens actuel

3° PARTIE: Du rôle de la raison en théologie

VIII: LE CONCEPT DE RAISON EXTATIQUE..... 160

1. Le renouvellement de l'intelligence chez St Paul

2. L'illumination divine dans la tradition orientale

3. Le concept de raison théonome ou extatique chez Paul Tillich

IX. DE L'USAGE DE LA LOGIQUE EN THEOLOGIE..... 187

1. Principes et structures logiques de base

2. Le statut logique et épistémologique du raisonnement théologique

a) la théologie n'est pas un système hypothético-déductif

b) la théologie n'est pas une science inductive ou réductive

c) la théologie n'est pas une inférence du particulier au particulier

d) le raisonnement théologique est une mise en ordre de correspondances

X. LES DIVERS TYPES D'ARGUMENTS..... 212

1. Création, chute et salut dans le Traité de l'Incarnation d'Athanase

2. Le dogme christologique chez Jean Calvin

3. Le Mystère de la mort de l'Eglise chez J.A.T. Robinson

4. Quelques remarques d'ordre général

XI. DU JUGEMENT THEOLOGIQUE ET DE SES CRITERES..... 242

1. L'Ecriture, seule règle et norme de la foi

2. Nature des jugements de valeur théologiques

3. La corrélation entre la foi et la culture

XII. SCHEMES, MODELES ET STRUCTURES..... 259

1. L'importance des "schèmes" et des "modèles" en théologie

2. Modèles servant à décrire l'idée de Dieu

3. Les schèmes et modèles relatifs au rapport Dieu-monde

4. Schèmes de l'économie divine

5. Ebauche d'une analyse structurale du Credo

4e PARTIE: Nature et fonction du langage théologique

XIII. INVENTAIRE DES TRAVAUX RECENTS..... 300

1. Les recherches anglo-saxonnes

2. Les recherches des théologiens allemands

3. Les recherches françaises

XIV. LE LANGAGE BIBLIQUE COMME LANGAGE SYMBOLIQUE..... 333

1. Définition du symbole et formes du discours symbolique

2. La vie des symboles et les fonctions du discours symbolique

a) leur enracinement dans la vie psychique et organique

b) le rôle de l'imagination

c) le contexte socio-culturel

3. Les caractères spécifiques du discours biblique

a) les diverses formes du discours biblique

b) l'histoire du salut, catégorie sémantique fondamentale

c) l'enracinement dans la psychè et le contexte socio-culturel

4. Conséquences pour une herméneutique des symboles bibliques

XV. LA MISE EN OEUVRE DES CATEGORIES THEOLOGIQUES..... 376

1. La conceptualisation théologique

2. L'application des catégories philosophiques en théologie

3. L'actualisation des symboles bibliques

XVI. ROLE, VALEUR ET LIMITES DE L'ANALOGIE..... 418

1. Le raisonnement par analogie

2. L'analogie comme jugement prédicatif

3. L'analogie comme isomorphisme

4. L'analogia relationis chez Karl Barth

5. Appendice sur l'analogie chez St Thomas

CONCLUSIONS..... 447

1. Bilan

2. Questions herméneutiques

3. Perspectives oecuméniques

BIBLIOGRAPHIE..... 467

AVANT - PROPOS

Notre étude, à l'origine, devait porter sur le problème de la connaissance théologique chez Paul Tillich. Mais lorsque nous eûmes terminé notre Introduction à la Théologie de la Culture de Paul Tillich (1), le doyen François Wendel nous encouragea à élargir le champ de nos investigations et à présenter un travail plus personnel.

Cet ouvrage contient l'essentiel de nos recherches et réflexions sur ce thème de la connaissance théologique. Bien que l'oeuvre de Paul Tillich soit restée très présente à notre esprit, nous avons cherché à nous demander pour nous-même: qu'est-ce que la théologie? En quoi consiste sa tâche spécifique? Comment s'élabore-t-elle concrètement? A partir de quels procédés herméneutiques, culturels, linguistiques? Quel rôle joue la raison dans ce travail théologique? Quelle différence y a-t-il entre le langage de la

(1) Thèse de doctorat 3ème cycle soutenue en 1965 à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg et publiée par les Presses Universitaires de France, Paris £969.

foi et le langage théologique, entre la communication du Message chrétien et une réflexion sur ce Message?

Chemin faisant, nous avons rencontré bien d'autres compagnons de route que Paul Tillich: les Pères grecs, saint Thomas, Jean Calvin, Karl Barth, T.F. Torrance, G. Ebeling, J. Moltmann, P. Ricœur, H. Duméry, E. Schillebeeckx, M.D. Chenu, P. Evdokimov, V. Lossky, toute une série de monographies que l'on retrouvera dans notre bibliographie, et - grâce à un séjour de cinq années au Liban - la pensée vivante de l'Orient, celle de Mgr Ignace Hazim, de Mgr George Khodr, des R.P. Skrima et Corbon.

Dans notre première partie (Préliminaires) nous avons cherché à définir nos propres présuppositions et à nous situer par rapport à quelques-uns de ces compagnons de route qui ont orienté la pensée théologique dans des directions bien précises et décisives. Notre deuxième partie (De la spécificité de l'objet théologique) s'efforce de définir à partir de nos propres présuppositions la tâche de la théologie et sa méthodologie. Notre troisième partie (Du rôle de la raison en théologie) et notre quatrième partie (De la nature et de la fonction du langage théologique) se distinguent très nettement des deux premières parties en ce sens qu'elles ont un caractère non plus normatif, mais descriptif, et qu'elles font très largement appel aux sciences humaines. Au lecteur non familiarisé avec le développement récent de ces sciences, nous nous excusons à l'avance du caractère un peu ardu de quelques-unes de ces pages et nous espérons qu'il n'en continuera pas moins à nous lire jusqu'au bout. Aux spécialistes de ces sciences, nous demandons quelque indulgence pour d'inévitables fautes d'interprétations et d'abusives simplifications. Nous leur saurons gré de nous les signaler.

On aura soin de bien noter l'ordre de notre démarche. Nous n'avons pas - et très consciemment - soumis notre enquête d'emblée à l'analyse et au verdict des sciences humaines. Chercher d'emblée à décrire la pensée théologique, c'eût été renoncer à comprendre l'objet théologique à la lumière de la foi, le comprendre seulement à partir de notre expérience humaine en général et des outils rationnels dont nous disposons actuellement. Renoncer, par ailleurs, à

recourir aux sciences humaines, c'eût été postuler que la foi et la raison humaine sont incapables de saisir, ou du moins, d'interpréter le même objet, la même réalité, qu'entre ces deux ordres de connaissance, il existe un complet hiatus.

Or c'est ce qu'a toujours contesté la grande tradition théologique chrétienne, laquelle a toujours compris la connaissance de Dieu en Jésus-Christ comme un événement rationnel et linguistique, comme un effort d'intelligence à l'intérieur même de la foi (2). C'est cette perspective que nous avons cru devoir maintenir intégralement et sur laquelle nous nous étendons longuement dans notre première et deuxième parties.

Sur un point fondamental, nous avons cru pourtant devoir modifier la tradition théologique. Il nous est apparu que ce que nous nommons nous-même la raison théologique, c'est-à-dire l'intelligence de la foi sous son aspect humain, la tentative de l'homme croyant pour saisir l'objet de la foi et l'exprimer dans le cadre de sa propre rationalité, n'oeuvrait pas à partir d'un donné que l'on puisse considérer comme révélé. Si la Révélation divine est, comme nous le préciserons au chapitre VI, l'Acte ou l'Evénement de Parole par lequel Dieu se révèle, et non un ensemble de vérités ou de propositions, il nous paraît contradictoire de parler de "donné révélé". La Révélation comme Acte ne saurait être considérée comme un donné matériel brut que le théologien pourrait simplement reconstituer, organiser, systématiser, ou qu'il pourrait encore délimiter comme un espace ontique, noétique et sémantique réservé et clos. La Révélation divine laisse sans doute dans l'humanité ses propres traces, à savoir l'ensemble des témoignages de foi qui sont rendus à cette révélation, et plus particulièrement le témoignage biblique. Ce sont ces traces ou ces témoignages qui constituent les données de la foi chrétienne, et donc aussi de la raison théologique. Mais ces données sont, comme celles de la perception, déjà struc-

---

(2) Cf. Thomas F. Torrance, Theological Science, Londres, New York, Toronto, 1969, p. 10 ss. et Karl Barth, "Die Grundlagen des theologischen Denkens", Evangelische Theologie 1936/III, p. 462 ss; La Preuve de l'Existence de Dieu d'après saint Anselme de Cantorbéry, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 13-63.

turées par notre réceptivité humaine. Elles s'organisent, certes, dans une tradition linguistique propre, mais qui est elle-même entièrement conditionnée par les structures logiques de l'esprit humain et le contexte culturel. Nous pensons que la grande tradition théologique n'a pas souligné suffisamment dans le passé cet aspect humain, linguistiquement et culturellement structuré de la connaissance de la Révélation divine. Sans rien renier donc de cette grande tradition, nous avons voulu lui apporter un correctif qui nous semble largement confirmé par la réflexion et les recherches récentes des sciences humaines, exprime aussi plus fidèlement le dogme chalcédonien qui postule l'incarnation totale du divin dans l'humain.

Mais que l'on nous comprenne bien. Nous n'entendons pas par là prôner, comme certaines théologies contemporaines, l'absorption du divin dans l'humain, leur radicale identification. La distinction entre le divin et l'humain, la transcendance et l'immanence, doit être maintenue. C'est ce qu'affirme encore le dogme de Chalcédoine. A la suite de Karl Barth et de Paul Tillich notamment, nous ne pensons pas que la rationalité soit seulement du côté du sujet connaissant. Elle se trouve aussi du côté de l'objet de connaissance. Le témoignage biblique proclame et atteste que le Dieu Vivant, objet de la foi, est lui-même Logos, Raison, Sagesse, Lumière de notre entendement, dans son Acte d'auto-révélation. Mais cette rationalité inhérente à la réalité divine elle-même est hors de notre portée. Elle ne peut être ni l'objet d'une enquête théologique, ni d'une investigation scientifique. Elle est seulement offerte à la foi qui ne peut que chercher elle-même à l'exprimer ou à la penser à partir des structures logiques et rationnelles du langage ou de l'esprit humain. Nous pouvons sans doute postuler un renouvellement de l'intelligence ou du langage par le Logos divin, leur ouverture extatique à l'objet de foi, mais tout ce que nous pourrons constater sera un ébranlement, et non une destruction ou une suspension de ces structures logiques ou rationnelles ordinaires. Ainsi, au niveau logique, pourrons-nous déceler un usage fréquent du paradoxe, de la réconciliation dialectique des contraires, et au niveau du langage, l'émergence de significations nouvelles par l'effacement des anciens signifiants ou encore l'avènement de nouveaux signifiés rendus possible par la plurisotopie ou polysémie du langage symbolique.

Mais les sciences humaines nous apprendront que cet ébranlement des structures se retrouve dans tout langage qui cherche à traduire une expérience nouvelle, à exprimer le choc d'un événement inattendu ou nouveau. Nous ne disposons en fait d'aucun critère objectif qui puisse nous permettre de distinguer le divin de l'humain, sinon les critères que la foi se donne elle-même, la Révélation de Dieu en Jésus-Christ sous la forme du témoignage biblique (Ecriture Sainte) et de l'effusion de l'Esprit (témoignage intérieur du Saint-Esprit).

Mais que signifie alors cette vérification que nous demandons aux sciences humaines? Il doit être bien clair que la théologie et les sciences humaines se situent à des niveaux différents d'analyse et de jugement critiques. La théologie cherche à penser et à exprimer ce que la foi croit, espère et aime. Les sciences humaines peuvent seulement nous dire comment cette même foi pense ou s'exprime. Chacune a son objet propre : la première considère la connaissance de Dieu en Jésus-Christ et dans la tradition chrétienne comme son objet, les secondes ne s'occupent que de phénomènes qui peuvent être considérés comme des productions de l'activité humaine. Il ne pouvait donc être question pour nous d'utiliser les sciences humaines au service de la foi pas plus que de demander à la théologie de nous dire comment le croyant pense ou parle. Mais si la théologie et les sciences humaines correspondent à des niveaux d'analyse et de jugement qui ne se recoupent pas, elles peuvent du moins entrer en conversation l'une avec l'autre, enrichir, voire modifier leur propre problématique, apprendre de l'autre à voir certains faits ou événements de manière moins unilatérale et sectaire. Car parler de Dieu, c'est toujours aussi d'une certaine manière parler de la réalité humaine, et, inversement, décrire notre réalité humaine, c'est toujours aussi toucher à ce qui la transcende et la limite par là même.

Tout notre travail repose, en fait, sur la possibilité d'une articulation de la foi elle-même entre deux pôles: le pôle proprement théologique, qui présuppose une connaissance de l'objet de foi par mode de révélation, et un pôle culturel, mondain, qui est la réalité humaine comme telle. La conversation entre la théologie

et les sciences humaines n'a de sens que si une telle articulation de la foi à la réalité humaine existe. C'est ce qui nous a permis d'affirmer encore que la raison théologique bien qu'initiée essentiellement par l'objet de foi, et cherchant sans cesse à le viser, ne possède pas moins pour autant un statut épistémologique entièrement humain et mondain. La raison théologique comme telle, doit donc pouvoir tant faire l'objet d'une analyse théologique que d'une investigation par les sciences humaines. Alors même que ces deux perspectives ne puissent espérer se recouper, elles doivent pourtant pouvoir nous confronter avec des résultats parallèles, plus précisément encore, isomorphes.

Pour la troisième et la quatrième parties qui utilisent largement les sciences humaines, nous sommes redevable· en premier lieu de la formation logique que nous avons jadis reçue en Sorbonne de maîtres aussi compétents que furent MM. G. Bachelard, R. Bayer, Ed. Morot-Sir et R. Poirier, ensuite de l'ouvrage du philosophe américain W.M. Urban, Language and Reality, du livre du philosophe et historien néo-zélandais Peter Munz, Problems of Religious Knowledge, enfin de la lecture de la Sémantique structurale de A.J. Greimas. Nous devons mentionner aussi l'aide précieuse qu'ont été pour nous nos conversations avec nos étudiants de la Near East School of Theology à Beyrouth et à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris, avec Jacques Piolle, alors professeur de philologie à l'Ecole des Lettres de Beyrouth, le Père Stanislas Breton de l'Institut Catholique, Pierre Geoltrain de l'Ecole des Hautes Etudes, ou encore les Entretiens du Haut-Pas organisés par Odette Laffoucrière.

C'est à notre fille aînée Christiane que nous devons d'avoir été initié quelque peu au langage des mathématiques modernes, et à Laurent Cadiot, étudiant en théologie, à la psychanalyse lacanienne.

Nous devons enfin exprimer notre reconnaissance à Pierre Barthel, Michel de Certeau et Gérard Siegwalt pour l'attention qu'ils ont bien voulu porter à la lecture de notre manuscrit, et plus encore au professeur Roger Mehl, pour nous avoir accompagné dans ce travail pendant plusieurs années avec une fidélité et une amitié indéfectibles.

Davidson, N.C., U.S.A.
le 12 juillet 1972

Première Partie:

PRELIMINAIRES

Chapitre I

La raison théologique est une raison située

Nous avons dans un travail précédent montré comment la réflexion théologique pouvait éclairer et révéler la signification dernière d'un projet culturel (1). L'étude présente se propose de parcourir le chemin en sens inverse: comment la culture elle-même conditionne-t-elle et contribue-t-elle à structurer le projet théologique? Comment celui-ci se situe-t-il parmi les autres disciplines intellectuelles et plus encore dans ce champ herméneutique infiniment plus vaste que constituent la pensée et le langage? Quel est le statut épistémologique et sémantique du connaître théologique?

Ces questions n'ont jamais cessé en réalité de préoccuper le théologien (2). On ne peut songer ici qu'à évoquer très succintement l'immense héritage qui nous a été légué par le passé, dans le seul but de mieux fonder et justifier notre propre recherche. Les Pères de l'Eglise, déjà, influencés par toute une tradition de théologie négative qui remonte à Platon (3) et Aristote (4), et qui leur est transmise par Philon (5), reposent inlassablement la même question: comment parvenir à exprimer et à penser une réalité qui par nature échappe à toute détermination et à toute connaissance conceptuelle?

---

(1) JEAN-PAUL GABUS, Introduction à la Théologie de la Culture de Paul Tillich, Paris 1969.

(2) On trouvera une bibliographie très complète et commentée dans K.R. HAGENBACH, Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften, 12e édition, Leipzig 1889, p. 92-114, de même dans G. RABEAU, Introduction à l'étude de la théologie, Paris 1926, p. 360-375 et 398-403. Pour la période contemporaine, on pourra consulter notre propre bibliographie.

(3) Les Pères aiment à citer en particulier un passage de Platon dans le Timée, 28c, "s'il est difficile de connaître Dieu, il est impossible de l'exprimer". La dialectique de l'Un dans le Parménide dont on doit à la fois affirmer et nier toutes les déterminations n'est pas étrangère non plus à cette tradition de théologie négative, laquelle sera reprise également par Plotin et tout le néo-platonisme ultérieurement.

Clément d'Alexandrie dans les Stromates (Livre V, ch. XI et XII), Grégoire de Naziance dans ses deux premiers Discours théologiques, Grégoire de Nysse dans son deuxième discours contre Eunomius, le Pseudo-Denys à travers tous ses Traités et ses Lettres, Jean Damascène au Livre I de la Foi orthodoxe, Maxime le Confesseur dans les Ambigua décrivent tour à tour les insuffisances d'une approche rationnelle de Dieu qui, par les trois modes de conceptualisation par privation ou négation, analogie et éminence, ne parviennent jamais qu'à désigner les opérations divines, et non Dieu lui-même qui transcende toute raison et toute connaissance et ne peut être véritablement atteint que par l'amour, une union mystique de l'homme avec Dieu. Cette union présuppose elle-même une longue ascèse et purification intérieure et elle ne saurait être plus qu'un élan vers la nature inconnaissable de Dieu dont le Mystère dernier restera inaccessible même à ceux qui, dans la vie future, devenus semblables au Christ, contempleront sans cesse sa gloire (6). La théologie orientale a gardé jusqu'à aujourd'hui ce sens

---

(4) P. AUBENQUE, Le Problème de l'Etre chez Aristote, Paris 1962, commentant le passage I,9,29a du Traité du Ciel d'Aristote, déclare: "Les Néoplatoniciens se souviendront justement de ce texte. Aristote y parvient à la claire conscience du fait que l'homme ne s'élève pas du monde à Dieu d'une façon continue et que de la physique à la théologie il y a tout l'abime qui sépare le divin de notre expérience du monde sublunaire et que nous ne pouvons dès lors parler adéquatement de Dieu, s'il est vrai que notre parole ne peut exprimer d'autre expérience qu'humaine. En même temps Aristote pressent que la parole humaine comporte le remède à sa propre finitude et ce remède est la négation. En niant de Dieu tout ce qui est vrai de notre expérience du monde sublunaire, en disant de lui que son essence ne comporte ni lieu, ni vide, ni temps, qu'il est immobile, impassible, inaltérable et que s'il est vivant sa vie doit être dite sans fatigue et immortelle, nous avons quelque chance en détournant le regard de ce que Dieu n'est pas, de nous élever à quelque pressentiment de sa transcendance ineffable" (op. cit. p. 362-363). La théologie négative des Pères ne s'exprime pas autrement.

(5) JEAN DANIELOU, S.J., Message évangélique et Culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles, Tournai 1961, p. 297-316.

(6) V. LOSSKY, Vision de Dieu, Neuchâtel 1962; A l'image et à la ressemblance de Dieu, Paris 1967, p.7-37; P. EVDOKIMOV, La Connaissance de Dieu selon la tradition orientale, l'enseignement patristique, liturgique et iconographique, Lyon 1967; JEAN DANIELOU, Platonisme et Théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris 1954; H. VON BALTHASAR, Présence et Pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris 1942.

profond d'une Transcendance divine qui se laisse déchiffrer à travers la ~~polysémie~~ pluricocité des symboles et des signes, mais qui échappe en même temps à toute construction de la raison discursive et conceptuelle. Elle se veut avant tout "mystagogie", initiation à un Mystère que l'intelligence ne saurait chercher à analyser et à justifier, mais dans lequel elle se retrouve cependant et se reconnaît (7).

Saint Augustin, dans un climat qui reste marqué par la tradition apophatique orientale et platonicienne, annonce le grand virage qui va être opéré par la scolastique médiévale et lègue à l'Occident une double exigence de rigueur intellectuelle. Dans le De Trinitate le croyant est invité non seulement à rechercher la vérité, mais encore à comprendre "autant qu'il nous est donné de le faire". Il faut croire, nous dit saint Augustin, si nous voulons comprendre. Non seulement donc la foi est définie comme une foi qui cherche la connaissance, fides quaerens intellectum, ce qui demeure parfaitement compatible avec la tradition apophatique, mais elle est encore considérée comme condition de la connaissance: credo ut intelligam, ce qui ouvre la porte, qu'on le veuille ou non, à une logique de la foi, et c'est ce que comprendront saint Anselme dans son Proslogion, Abélard dans son Sic et Non, saint Thomas dans la Somme Théologique. Ce dernier conçoit la théologie comme une science sur le modèle de la science aristotélicienne: ceci signifie l'entrée triomphale de la raison conceptuelle et déductive dans la théologie. La contribution de saint Augustin est également décisive au niveau de l'exégèse. Dans le De Doctrina Christiana, saint Augustin définit pour la première fois les règles d'une interprétation rigoureuse de l'Ecriture sainte. Son herméneutique, certes, se fonde sur une théorie des signes qui est d'inspiration orientale et platonicienne. Mais on doit constater qu'il l'infléchit vers la recherche d'un sens univoque, soit dogmatique, soit grammatical-historique, qui marque une rupture avec l'exégèse allégorique d'Alexandrie ou typologique d'Antioche fondée sur la ~~polysémie~~ pluricocité des signes. Dans son Disdascalion et son De Sacramentis christianae fidei, Hugues de St Victor cherche bien à systé-

---

(7) P. EVDOKIMOV, L'Orthodoxie, Neuchâtel-Paris 1959; V. LOSSKY, Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris 1944 et 1960.

matiser les figures et types de l'Ecriture en une grandiose symbolique. Mais une théologie qui se conçoit désormais comme science ne peut s'accommoder d'une telle herméneutique:

"Les symboles et les types font certes partie des expressions du donné révélé; mais la théologie doit, là où elle exerce une fonction scientifique, les écarter de sa construction. Tel est le sens de la décision de saint Thomas: du seul sens littéral de l'Ecriture, le théologien peut tirer argument, non de ce qui s'énonce en allégorie" (8).

La formule augustinienne fides quaerens intellectum sous la pression de l'aristotélisme amène donc une intellectualisation de la théologie en Occident. Celle-ci provoquera bien les résistances d'un Maître Eckhart ou d'un Nicolas de Cues demeurés fidèles à la tradition apophatique orientale et très conscients que l'objet théologique échappe à la logique aristotélicienne du tiers-exclu et de la non-contradiction comme à toute détermination ou distinction par concepts et catégories. Mais qui, en Occident, songera à s'inspirer de ces maîtres marginaux?(9)

Luther, certes, se souviendra de l'enseignement des mystiques rhénans et proclame d'emblée son hostilité aux subtilités de la rationalisation aristotélicienne. Mais on notera que la Réforme protestante du XVIe siècle ne s'embarrasse guère de considérations méthodologiques. La prédication de la croix, de la justification du pécheur, est folie aux yeux du monde, paradoxe absolu. La logique de Dieu n'est pas celle d'Aristote. Mais, par ailleurs, la Réforme affirme en pleine continuité avec la scolastique thomiste la pleine suffisance d'une exégèse littérale et historique de l'Ecriture, et l'aristotélisme ne

---

(8) M.D. CHENU, La Théologie est-elle une science?, Paris 1957, p. 85; cf. également du même auteur, La Théologie au XIIe siècle, Paris 1957; La Théologie comme science au XIIIe siècle, deuxième édition, Paris 1943; HENRI DE LUBAC, Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Ecriture, trois volumes, Paris 1959 à 1964.

(9) V. LOSSKY, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, 1960, et Nicolas de CUSA, De la Docte Ignorance, traduction L. Moulinier, Paris 1930.

tarde pas à triompher à nouveau au sein de la théologie protestante (10). Le grand ouvrage méthodologique que nous lègue le XVIe siècle est en fait un ouvrage catholique, le de Locis theologicis de Melchior Cano (Salamanque 1563) que les théologiens catholiques considèrent encore comme exemplaire. Le de Locis theologicis est un traité systématique sur la manière d'argumenter, de réfuter et de prouver en théologie qui s'inspire directement des Topiques d'Aristote et de Cicéron. Melchior Cano y distingue sept preuves qui font appel à l'autorité (Ecriture sainte, tradition, décisions du Magistère, etc...) et qu'il nomme les lieux propres de la théologie, et trois preuves tirées de la raison naturelle (sciences, philosophie, histoire) et qu'il nomme les lieux théologiques annexes (11). On notera qu'au terme de ce processus d'intellectualisation de la théologie, on se situe très loin de l'idéal de la fides quaerens intellectum. Dans cette hiérarchie des lieux théologiques, la raison se trouve singulièrement malmenée, reléguée loin derrière les arguments dits d'autorité. Celle-ci ne joue plus qu'un rôle apologétique et non plus, comme chez Augustin et Anselme, de découverte et d'illumination. Une raison aussi réduite et humiliée ne pouvait que chercher à assurer sa revanche et à affirmer son autonomie totale.

C'est ce qui se produit à partir du XVIIe siècle, bien que ce ne soit pas sans nuances, avec les philosophies de Descartes, Spinoza et Leibniz. Mais assez curieusement cette revanche d'une raison humiliée va se faire à partir d'une rupture avec l'ordre des évidences antérieures. Ce n'est pas seulement la notion d'autorité et de tradition qui est mise en question, mais encore tout l'ordre des correspondances analogiques et des similitudes que la culture précédente

---

(10) Cf. E. SCHLINK, Weisheit und Torheit in Kerygma und Dogma, 1955, p. 1-22 et G. EBELING, Word and Faith, Londres 1963, p. 81-83 (Wort und Glaube, Tübingen 1960, p. 73-74).

(11) Voir l'article Lieux théologiques du Père A. GARDEIL dans Dictionnaire de Théologie catholique, Tome IX, 1ère partie, p. 712-747, Paris 1926, entièrement consacré à la présentation des idées de Melchior Cano. On pourra également consulter: A. GARDEIL: La Notion de Lieu théologique, Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1908, p. 51-73, 246-276, 484-505, et A. LANG, Die Loci theologici des Melchior Cano, Münich 1925. On notera que JEAN CALVIN au Livre I, ch. VIII, de L'Institution chrétienne argumente dans le même sens que M. Cano.

croyait discerner entre un monde naturel et un monde surnaturel, des signes et une réalité, un document écrit et la vérité, l'histoire et la raison. Le rationalisme des Lumières proclame comme seule évidence recevable la clarté des concepts ou représentations et leur taxinomie rigoureuse dans des chaînes de raisonnements strictement déductifs (12). Typique à cet égard est la déclaration de Sir Herbert of Cherbury qui écrit dès 1624:

"La tradition et l'histoire, tout ce qui, en bref, concerne le passé, que cela soit vrai ou faux, bon ou mauvais, n'a pour nous qu'un caractère de probabilité puisque nous devons nous en remettre à l'autorité du narrateur... Etant donné que ce qui est cru de cette manière ne fait aucune impression directe sur les facultés, bien que cela puisse être vrai pour l'auteur, ceci sera seulement probable pour ceux qui le recevront de seconde main... Ma foi en Dieu... ne dérive pas de l'histoire, mais de l'enseignement des Notions Communes" (13).

Des ouvrages comme Reasonableness of Christianity (1695) de John Locke et Christianity not mysterious (1696) de John Toland sont assez révélateurs par leur titre même de ce rationalisme dévorant qui somme Dieu et la Nature de se plier à ses lois nécessaires et universelles. Il faut noter toutefois que les protestations de Pascal contre ce triomphe d'une raison géométrique et discursive et l'ultime tentative de Malebranche de sauver l'augustinisme dans le cadre même du cartésianisme ne serviront à rien. Car l'orthodoxie catholique ou protestante de type scolastique partage avec ce rationalisme nouveau le même goût du raisonnement de type déductif, de la définition et de la classification des concepts. La théologie naturelle qui reprend les arguments des philosophes déistes en faveur de l'existence de Dieu et d'une théodicée résulte de cette alliance tacite entre l'orthodoxie et le rationalisme (14).

---

(12) MICHEL FOUCAULT, Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines, Paris 1966, p. 57-91.

(13) De Veritate XI, I, cité par H. CHADWICK, Lessing's Theological Writings, Selections in translation with an Introductory Essay, Londres 1956, p. 33.

(14) K.S. LATOURETTE, A History of Christianity, New York 1956, p. 982-988 et p. 1001-1005.

On comprend dans ces conditions que le piétisme allemand puisse se considérer comme le véritable continuateur de Luther. Toutefois plus symptomatique encore pour le développement de la réflexion théologique moderne nous apparaît l'oeuvre théologique de G.E. Lessing qui cherche à réconcilier la raison et l'histoire. Son traité sur L'éducation de la race humaine (1780) propose une approche inductive des religions positives et de la Révélation biblique. Ne constituent-elles pas, ces religions, un immense processus de développement de l'âme et de la raison humaines par lequel Dieu éduque progressivement l'humanité? L'année suivante Emmanuel Kant publiait sa Critique de la Raison pure qui allait porter un coup fatal à une théologie fondée sur les principes d'une raison purement déductive et spéculative:

"Je soutiens que tous les essais d'un usage simplement spéculatif de la raison, sous le rapport de la théologie, sont entièrement infructueux et qu'ils sont nuls et sans valeur quant à la nature de cette science; que d'un autre côté, les principes de son usage naturel, ne nous conduisent à aucune théologie et que par conséquent, si l'on ne prend pour fondement les lois morales ou si l'on ne s'en sert comme d'un fil conducteur, il ne peut y avoir de théologie de la raison. En effet, tous les principes synthétiques de l'entendement sont d'un usage immanent, tandis que la connaissance d'un Etre suprême exige de ces principes un usage transcendant auquel notre entendement n'est nullement préparé... tous ceux de nos raisonnements qui veulent nous conduire au-delà du champ de l'expérience possible sont trompeurs et sans fondement" (15).

La critique kantienne est le reflet d'une raison qui, en conséquence du développement rapide et fécond des sciences positives, a pris conscience que son champ d'application est l'expérience plus que la représentation et que sa valeur heuristique réside dans l'induction plus que dans la déduction. Il appartenait à Friedrich Schleiermacher de reconstruire la théologie à partir de ce nouvel idéal scientifique. Dans son Kurze Darstellung des theologischen Studiums, (première édition, 1810), Schleiermacher présente la théologie elle-même comme une science positive qui prend son point de départ dans le Christianisme conçu d'une part dans sa spécificité propre en tant qu'essence ou Idée, d'autre part comme une grandeur historique soumise aux lois de développement historique et d'investigation historique, s'incarnant dans un

---

(15) E. KANT, Critique de la Raison Pure, Paris 1927, p. 518.

système de croyances et une vie communautaire (16). Toute l'école allemande de Ritschl et de Troeltsch, l'école symbolo-fidéiste en France, l'école catholique de Tübingue avec ses prolongements dans l'oeuvre du Cardinal Newman consacrent ce triomphe d'une méthode historique expérimentale et inductive sur l'ancienne méthode scolastique rationnelle et déductive (17).

Mais le XIXe siècle lègue au XXe siècle un problème non résolu: comment fonder la foi qui, par définition, est certitude, adhésion à une Vérité Première, sur les résultats d'une enquête qui porte nécessairement sur des faits partiels, contingents, difficiles à analyser et à interpréter. Troeltsch, à la suite de Lessing et de Schleiermacher, proclame sa foi dans un Sens de l'histoire, en une raison qui se révèle progressivement dans l'histoire et la domine, au Christianisme comme force religieuse et morale suprême, et affirme que cette conviction ne peut que guider la recherche historique et trouver sa confirmation en elle. L'histoire, nous dit-il encore, n'est pas un chaos, mais elle agit vers un but unitaire sous l'action de forces convergentes (18). La théologie historique et inductive trouvait ainsi dans une philosophie de l'histoire de type idéaliste, telle celle de Hegel, son meilleur allié. Cependant la montée des philosophies de l'absurde après la première guerre mondiale démontre la fragilité d'un historicisme fondé sur un idéalisme philosophique.

La théologie protestante se retrouve en pleine crise. Encore une fois, il faut repenser la théologie dans ses fondements, sa méthodologie, ses conditions d'exercice. Barth et Bultmann seront les artisans de cette reconstruction. Tous deux, bien qu'avec des accents différents, cherchent à fonder la réflexion théologique sur la foi elle-même ou plutôt sur ce qui la sous-tend, la Révélation divine conçue comme une Parole-Evénement qui ne cesse d'interpeller l'homme toujours à nouveau

---

(16) F. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behelf einleitender Vorlesungen, H. Scholtz éd., quatrième édition, Hildersheim 1961, par. 1, 32-33, 69-72.

(17) Voir en particulier P. LOBSTEIN, Etudes sur la méthode dogmatique protestante, dans Revue de Théologie et de Philosophie, 1885, p. 376-396 et 571-601 et J.H. WALGRAVE, Newman, le développement du dogme, Tournai-Paris 1957.

(18) E. TROELTSCH, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, p. 738-748, in Gesammelte Schriften, Vol. II, Aalen 1962.

et de l'appeler à une vie nouvelle. C'est par delà un retour aux intuitions profondes de la Réforme, un retour à la conception augustinienne: fides quaerens intellectum . La théologie redevient une logique de la foi, mais libérée de ses entraves scolastiques, rationalistes ou scientifiques pures. La raison théologique, surtout chez Karl Barth, conserve toute sa force créatrice et constructive comme sa vertu d'illumination. Mais ce n'est plus une raison déductive ou inductive, c'est une raison toute pénétrée et illuminée elle-même par son objet, le Dieu Vivant qui, tout en se révélant pleinement, reste le Dieu caché, Mystère de l'être. Délivrée de problématiques qui lui étaient foncièrement étrangères, la théologie se redécouvre elle-même, elle respire un air libre et se trouve capable à nouveau d'apprécier la tradition biblique et patristique (19).

Mais voici que soudain vers 1960, alors que les Lettres et notes de captivité de Dietrich Bonhoeffer commencent à être connues, les fondements sont à nouveau ébranlés. Encore une fois, tout paraît vaciller. La théologie de la Révélation de Karl Barth, ainsi que les tentatives apologétiques de R. Bultmann et de P. Tillich, sont jugées beaucoup trop tributaires d'une mentalité traditionnelle, utilisant des concepts, des catégories, un mode de penser qui ne cadrent plus avec la mentalité séculière, voire irreligieuse de notre époque. Le langage biblique et le langage traditionnel de la foi comme les constructions théologiques traditionnelles qui en dépendent sont considérées comme exprimant un contexte culturel définitivement périmé et incapables d'interpeller encore l'homme d'aujourd'hui. Le texte suivant de Bonhoeffer revient, tel un leitmotiv obsédant, sur l'avant-scène de la théologie contemporaine :

---

(19) KARL BARTH, Fides Quaerens Intellectum; La Preuve de l'Existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry, Neuchâtel-Paris 1958, p. 13-63; Introduction à la théologie évangélique, p. 70-76, Kirchliche Dogmatik, Vol. IV, 3/2, Zurich 1959, par. 72, 4, p. 967-975.

"Les notions de réconciliations et de rédemption, de reconnaissance d'Esprit-Saint, d'amour de l'ennemi, de croix et de résurrection, de v en Christ et d'imitation de Jésus-Christ sont devenues si difficiles e si lointaines que c'est à peine si nous osons encore en parler. Nous soupçonnons un souffle nouveau et boulversant dans les paroles et les actions traditionnelles, sans pouvoir encore le saisir et l'exprimer"(

La théologie prend ainsi conscience de l'épistémè moderne qui insiste sur la rupture de sa propre compréhension par rapport aux épisté anciennes et sur l'historicité radicale de toute pensée humaine. Cette épistémè nouvelle cherche encore à se définir, mais elle se reflète dé dans tout le mouvement idéologique contemporain, que ce soit dans la critique marxiste ou freudienne, l'anthropologie ou la sociologie, le structuralisme, l'épistémologie des sciences ou les derniers développe ments de la philosophie existentialiste. Selon ces idéologies, l'homme ne saurait plus être regardé comme "nature" ou être doué de "raison universelle". Nos concepts, notre logique, nos critères de jugement, nous dit-on, ne sont ni a priori, ni universels, mais toujours situés conditionnés par l'histoire, le milieu environnant, les modalités du s voir, le choc entre des cultures et des civilisations différentes, not propre histoire intérieure et personnelle, notre manière de vivre la praxis sociale, nos rapports aux pouvoirs établis, à la lutte des clas ses et aux peuples opprimés (20 bis).

En conséquence, nous ne bénéficions, en aucun cas, d'un point de vue privilégié qui nous permettrait de saisir la réalité ou la vérité en soi, de l'exprimer d'une manière universelle et définitive. La conscience n'est, de la sorte, ni simple "reflet" d'un monde extérieur idéal, ni pure "visée" créatrice et fondatrice de sens, mais elle se t ve engagée et impliquée dans des situations extrêmement complexes et e brouillées qui l'obligent à rectifier et corriger parfois ses convic-

---

(20)D. BONHOEFFER, Résistance et Soumission, Lettres et notes de capti vité, Genève 1963, p. 139.

Voir aussi G. EBELING, Word an Faith, ch.IV, XII et XIII et Théolog et proclamation, Paris 1972, p. 14ss. Ce dernier texte insiste tout pa culièrement sur la radicale historicisation de la condition humaine. C'est ce que soulignait déjà TROELTSCH dans l'article cité, note 18 et RICHARD NIEBUHR, The Meaning of Revelation, dexième édition, New York, 1962, p. 7s (première édition 1941).

Au plan philosophique, nul n'a plus insisté sur l'historicité de la pensée humaine que Heidegger. Voir en particulier: Introduction à la Métaphysique, Paris 1958, et Qu'appelle-t-on penser? Paris 1959.

(20bis) Georges CASALIS, 'Théologie pratique et pratique de la Théolog voir le Point théologique 5, Orientations, p. 98-103, Paris 1973.

tions les plus fondamentales. Certes, sa grandeur consiste à pouvoir aussi à certains moments récuser une situation pour mieux la transformer. Mais ce "décollement" de la conscience par rapport au réel est lui-même conditionné par des motivations extrêmement complexes où se mêlent inextricablement un dynamisme de l'esprit, la force du désir, l'intérêt personnel ou de classe, l'attachement à des valeurs ou à des archétypes traditionnels.

Gaston Bachelard dans la Philosophie du Non a très bien décrit cette situation nouvelle de la raison qui se découvre étonnamment flexible et précaire, non plus raison a priori ou a posteriori, mais raison structurante et structurée qui ne vit que de sa praxis, raison fonctionnelle et opératoire qui est toujours prête à se modifier lorsqu'elle s'applique mal.

"Avant de savoir compter, je ne savais guère ce qu'était la raison. En général, l'esprit doit se plier aux conditions du savoir. Il doit se mobiliser autour d'articulations qui correspondent aux dialectiques du savoir. Que serait une fonction sans des occasions de fonctionner? Que serait une raison sans des occasions de raisonner? La pédagogie de la raison doit donc profiter de toutes les occasions de raisonner. Elle doit chercher la variété des raisonnements, ou mieux les variations du raisonnement. Or, les variations du raisonnement sont maintenant nombreuses dans les sciences géométriques et physiques; elles sont toutes solidaires d'une dialectique des principes de raison, d'une activité de la philosophie du non. Il faut en accepter la leçon. La raison, encore une fois, doit obéir à la science. La géométrie, la physique, l'arithmétique sont des sciences; la doctrine traditionnelle d'une raison absolue et immuable n'est qu'une philosophie. C'est une philosophie périmée" (21).

Gaston Bachelard souligne par ailleurs les ruptures qui réorganisent les conditions même du savoir et donc la rationalité elle-même. Cependant, contrairement à d'autres épistémologues contemporains tels M. Foucault, L. Althusser, C. Rabant (22), Bachelard ne considère pas ces ruptures comme signes d'une discontinuité radicale qui ferait que

---

(21) GASTON BACHELARD, La Philosophie du Non, Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique, quatrième édition, Paris 1966, p. 144-145.

(22) Voir en particulier l'article très incisif de CLAUDE BRABANT, Théologie et Culture moderne, dans Revue d'histoire et philosophie religieuses, p. 141-156, 1969, n°2. L'auteur qui s'appuie sur les travaux d'épistémologie et de sémantique contemporaines, notamment J. DERRIDA, G. BACHELARD, L. ALTHUSSER, M. FOUCAULT, insiste sur ces ruptures entre des rationalités différentes et le décalage actuel qui existe entre le discours théologico-dogmatique et la culture moderne. Celui-ci conclut à une incomptabilité radicale entre ces deux systèmes.

tout ce qui a été pensé à une époque donnée devienne absurde pour une époque subséquente en vertu d'une pure contingence. Celui-ci pense au contraire que ces ruptures et ces négations ne conduisent pas à un reniement pur et simple des conceptions anciennes, mais procèdent plutôt d'une activité constructive de l'esprit qui dialectise ses propres principes, cherche à unifier et à englober des théories opposées en modifiant les règles du raisonnement dans le sens d'une plus grande richesse et complexité. Ainsi une géométrie non-euclidienne inclut en elle une géométrie euclidienne, une logique non-aristotélicienne la logique aristotélicienne. Une raison située n'est donc pas une "raison sans raison" qui nierait n'importe quoi, n'importe quand, n'importe comment. Les ruptures et les négations dans l'ordre de la culture sont donc toujours en même temps des reprises de résultats acquis, de significations encore mal dégagées. Ceci nous permet de comprendre comment des cultures très archaïques et lointaines ne nous soient jamais complètement étrangères, de mieux situer aussi la portée du structuralisme qui tend parfois, comme on l'a reproché à Lévi-Strauss de s'enfermer dans un synchronisme radical et à affirmer des structures "permanentes" de l'esprit. Pour Jean Piaget qui s'appuie sur les thèses épistémologiques de G. Bachelard, la structure ne saurait être considérée comme une totalité "statique", mais bien plutôt comme "un système de transformations, qui comporte des lois en tant que système (par opposition aux propriétés des éléments) et qui se conserve ou s'enrichit par le jeu même de ses transformations, sans que celles-ci aboutissent en dehors de ses frontières ou fasse appel à des éléments extérieurs" (23). Ainsi définies, les structures apparaissent comme des totalités dynamiques et fonctionnelles enracinées dans notre organisme biologique et psychique, conditionnées par l'histoire et la culture, capables donc de s'ajuster elles-mêmes en fonction des besoins nouveaux d'une société, voire même de produire des structures nouvelles plus riches et plus englobantes par la négation dialectique de certains caractères anciens.

---

(23) JEAN PIAGET, Le Structuralisme, "Que sais-je?" n° 1311, p6 s. Paris 1968. CLAUDE LEVI-STRAUSS dans sa Finale de l'Homme Nu, Mythologiques 4, Paris 1971, p. 560 s., 566, 603 s., 615, déclare se rallier pleinement aux thèses de Piaget.

Ces perspectives épistémologiques plus modérées et moins radicales devraient nous permettre de comprendre sous un jour moins négatif que Claude Brabant les ruptures que nous avons signalées dans l'histoire de la pensée théologique, et d'envisager avec plus de sérénité la possibilité pour cette pensée de surmonter le décalage qui existe actuellement entre le discours dogmatique et théologique de la foi et la culture moderne.

De Lessing à Troeltsch, pourrait-on dire, la culture moderne atteint un premier niveau de conscience historique, et le christianisme apparaît alors non plus seulement comme Idée ou essence (on notera ici une survivance du rationalisme précédent), mais comme une grandeur historique qui semble ne pouvoir être pleinement saisie que par la méthode historique inductive. Cette relativisation de la foi semble aboutir à une impasse et provoque une réaction qui cherche à retrouver les grandes intuitions qui sont à l'origine de la foi elle-même. Mais ce mouvement de restauration, parce qu'il marque du même coup un décalage par rapport à la culture moderne, doit avorter. A partir des requêtes de la situation humaine concrète, le relativisme historique resurgit, telle une hydre à plusieurs têtes. Mais nous sommes parvenus, entre temps, à un deuxième niveau, plus profond et plus radical de la conscience historique, et Nous pouvons maintenant mieux comprendre que si l'Absolu nous échappe, ce n'est pas seulement parce que celui-ci s'incarne dans une histoire et, par là-même, se relativise, ou parce que notre raison n'est pas compétente pour l'atteindre, mais encore parce que tout discours qui cherche à lui rendre témoignage demeure toujours relatif à une situation culturelle donnée, que ce soit le discours originaire de la foi (Ecriture Sainte) ou son expression contemporaine. Dès lors, il est vrai, c'est la fin de tous les dogmatismes théologiques, qu'ils soient fondés sur l'hypothèse d'une homogénéité entre le Donné révélé et le dogme (thèse de A. Gardeil), ou d'une participation du théologien à la connaissance que Dieu a de lui-même en vertu d'un acte libre et souverain de la grâce divine (thèse de Karl Barth) (24). Mais c'est, peut-être aussi, la possibilité donnée

---

(24) Pour A. GARDEIL, le Donné Révélé et la Théologie, deuxième édition, Tournai 1932, il va de soi que la Révélation, le dogme et la théologie revêtent une forme humaine. Cependant, grâce à l'analogie et à l'assistance de l'Esprit-divin nous ne saurions douter que l'affirmation humaine soit capable de vérité absolue.

note 24 (suite):

"Ce qui fait l'originalité de la théologie et lui donne une place à part parmi les sciences... c'est qu'elle est une science intrinsèquement surnaturelle dont les conclusions sont homogènes au donné révélé qu'elles élaborent. La substance de la révélation avec le caractère propre qu'elle doit à son origine surnaturelle, se retrouve tout entière dans l'organisme théologique: elle y est comme transfigurée" (Introduction, p. XIX). Celui qui aurait quelque doute à ce sujet est renvoyé au sens commun et aux décisions et déclarations du Magistère infaillible de l'Eglise.

K. BARTH dans sa Dogmatique, II, 1, la Connaissance de Dieu, p. 1-245, Genève 1956, rejette explicitement la thèse catholique de l'homogénéité ou de la continuité entre la révélation divine et le discours dogmatique ou théologique de même que la thèse d'une fécondation suranalogique de nos concepts par la révélation qui présupposent selon lui un être commun entre Dieu et l'homme, une analogia entis. Selon Barth, l'homme est par nature incapable de connaître Dieu, voire même de le concevoir. Notre connaissance de Dieu ne peut procéder que de l'initiative de Dieu seule, d'un acte absolument miraculeux de sa grâce souveraine et libre, lequel ne peut susciter de notre part qua gratitude et émerveillement, souvenir et attente. Dieu seul peut faire en sorte que nos concepts et nos représentations puissent le désigner proprement, selon une correspondance et une concordance qui demeureront nécessairement bien imparfaites et partielles.

On notera cependant que si Barth rejette vigoureusement toute possibilité pour l'homme de connaître Dieu en vertu de ses propres capacités ou encore de parler de Dieu adéquatement, il partage néanmoins en commun avec les théologiens catholiques qu'il combat cette conviction que notre connaissance de Dieu doit pouvoir se réclamer d'un statut épistémologique propre, absolument surnaturel. Barth insiste à plusieurs reprises pour dire que notre connaissance de Dieu ne peut être que dérivée de la connaissance que Dieu a de lui-même. Ceci correspond strictement à la définition que saint Thomas donne de la théologie: la théologie est une science subalterne qui tire ses principes de la science divine elle-même et de celle des bienheureux (Somme Théologique, Pars I a, question 1). Et pour saint Thomas comme pour Barth la connaissance de ces principes n'est donnée qu'à la foi. La divergence porte essentiellement sur le lien entre nature et grâce, mais non sur le mode de connaître, sur le statut privilégié du connaître théologique.

[Ainsi Barth écrit: "La possibilité de connaître la Parole de Dieu réside dans cette Parole et nulle part ailleurs. Que cette possibilité se réalise, cela ne peut être qu'un événement pur et simple, un miracle aux yeux de tous, profanes ou pieux, grecs ou juifs", puis il ajoute encore: "notre possibilité de connaître la Parole de Dieu d'une manière claire et certaine n'est pas égale, mais semblable à la clarté et à la certitude avec lesquelles Dieu se connaît lui-même dans sa Parole". Dogmatique, I, 1 p. 216 et 235-236.]

Une raison théologique qui se sait située ne peut reprendre à son compte, nous semble-t-il, ces affirmations sur le caractère surnaturel, miraculeux et quasi-infaillible du connaître théologique.

à la raison théologique de se retrouver dans une tradition de théologie apophatique renouvellée et purifiée, et assurément l'obligation pour le théologien d'aborder aujourd'hui l'étude de son objet avec une très grande humilité, dans le sentiment du caractère extrêmement relatif et provisoire de ses propres interprétations et constructions.

Le théologien contemporain ne peut donc plus comme ses prédécesseurs se réclamer d'un statut épistémologique propre à la théologie puisqu'il réalise trop bien lui-même à quel point sa pensée se trouve "située", "incarnée", comme tout autre type de pensée humaine. Ceci ne signifie pourtant pas que le théologien ait à se sentir menacé dans l'exercice de sa propre raison du fait qu'elle se voit privée de toute prétention à être autonome. Simplement il doit se rappeler qu'il est "embarqué" et solidaire des autres, partageant la même condition historique et, lui aussi, pourvu d'une raison opératoire et fonctionnelle appelée à se modifier et à se rectifier en fonction de son objet et des conditions dans lesquelles son objet lui est donné. Il convient aussi qu'il se souvienne qu'il n'est pas le seul aujourd'hui à chercher un langage nouveau et une compréhension nouvelle, mais que c'est toute la culture contemporaine qui, en fait, se cherche avec lui. Une théologie en situation ne peut être aujourd'hui qu'une théologie qui a pris conscience de l'historicité de toute connaissance, et par là même de la relativité de toute connaissance théologique.

La théologie ainsi conçue reste une foi en quête d'intelligence, mais s'il faut tenir compte des leçons du passé, nous dirons que l'intelligence théologique devra demeurer ouverte tant au Mystère de son objet qu'aux suggestions, à toutes les suggestions de la culture ambiante. C'est à ce prix seulement, nous semble-t-il , qu'elle pourra tout à la fois sauvegarder l'intégrité de son objet et être véritablement signifiante pour l'homme d'aujourd'hui.

Cette double exigence pose évidemment un certain nombre de questions fondamentales qui vont constituer l'objet de notre étude: comment définir, dans ces conditions, la spécificité propre de l'objet théologique qui donne à la pensée théologique sa propre motivation et justification? En quoi consiste exactement la consistance et la cohérence propres à cette pensée? Quelle en est la structure ou plutôt

quelles en sont les structures? Quel est son langage propre, son mode spécifique d'expression et dans quelle mesure ce langage s'articule-t-il aux autres herméneutiques? En d'autres termes, nous aurons à nous demander quelles sont les conditions d'exercice d'une théologie qui se sait et se veut pleinement située.

Il faut aussi nous souvenir ici des limites inhérentes à une telle enquête. Une recherche épistémologique n'a jamais suffi à fonder une science quelconque ou à garantir son succès.

"Toute réflexion méthodologique dérive du travail cognitif dans lequel on se trouve déjà engagé. Une prise de conscience méthodologique suit toujours l'application d'une méthode; elle ne le précède jamais... C'est une erreur de penser que l'épistémologie soit capable de fonder un système philosophique ou théologique. Même si elle précède les autres parties du système, elle en dépend de sorte que celle-ci ne peut être élaborée qu'en les anticipant explicitement et implicitement" (25).

Du moins il est bien évident, comme le souligne Karl Barth au début de ses Prolégomènes à la Dogmatique, que c'est à partir des fondements de la connaissance que les chemins de la théologie divergent (26) et qu' "une science est incomplète tant qu'elle ne peut rendre compte de ses principes de recherches, tant qu'elle ne devient pas savoir de soi en même temps que de son objet(27).

Dans la situation présente où une théologie nouvelle cherche à s'élaborer, une critique de la raison théologique s'impose. Celle-ci doit pouvoir nous aider à mieux discerner quelle peut et doit être la tâche actuelle de la théologie, à la préserver de certains écueils et erreurs du passé, à mieux prendre conscience des requêtes du présent et à ouvrir des chemins nouveaux pour l'avenir.

---

(25) PAUL TILLICH, Systematic Theology, Vol.I, Chicago, deuxième édition, 1951, p. 34 et 71. Cf. aussi JAMES BARR, Old and New in Interpretation, Londres 1966, p. 173-179.

(26) K. BARTH, Dogmatique, I,1+, Genève 1953, p. 33 et T.F. TORRANCE, op. cit. p. 10: "only when it actually is known are we in a position to inquire how it can be known... It is scientifically false to begin with espistemology. On the other hand, it must be admitted that we operate with an inchoate espistemology as soon we begin to engage in theological inquiry, that is with a tacit understanding of how we know God, although it can yield a proper espistemology only as we advance in the knowledge of God and submit our actual knowing to criticism and control in accordance with the nature of the object of our knowledge".

(27) EDMOND ORTIGUES: Le Discours et le Symbole, Paris 1962, p. 73. Cf. encore G. SIEGWALT, RHPR 1972 n°2, L'acte théologique aujourd'hui, p. 137s.

Chapitre II

Questions de méthode

Si la raison du théologien est ainsi une raison située dans un contexte culturel toujours changeant et si, aujourd'hui, cette raison [redacted] est amenée elle-même à prendre conscience de son historicité et de sa relativité, si donc un usage critique de cette raison [redacted] paraît devoir s'imposer au théologien, comment dès lors entrevoir ce dessein qui est le nôtre de procéder à un examen critique de la connaissance théologique.

Deux voies nous paraissent ouvertes:

- La première consisterait à partir des sciences humaines qui, aujourd'hui, semblent particulièrement bien outillées pour procéder à un tel travail (1).

- La seconde consiste à entreprendre ce travail critique à partir de perspectives proprement théologiques, à réfléchir en tant que théologien, à la manière même dont le théologien travaille, raisonne, argumente, élabore ses concepts et ses jugements, interprète les données de la foi. En d'autres termes, il s'agit dans ce cas de proposer une théorie théologique de la connaissance théologique, une épistémologie théologique qui soit comme une réflexion théologique au second degré, une théologie de la théologie ou une méta-théologie (2).

---

(1) Nous songeons ici tant aux recherches de phénoménologie religieuse entreprises par Rudolph Otto, Max Scheler, Van der Leeuw, Paul Ricoeur, Henri Duméry qu'aux travaux épistémologiques du structuralisme français initiés par Claude Lévi-Strauss, A.J. Greimas, Michel Foucault et aux recherches anglo-saxonnes de la philosophie analytique du langage ouvertes par Wittgenstein, A.J. Ayer, J.L. Austin.

(2) Nous pensons ici au parallèle que l'on peut faire entre cette théorie théologique de la théologie et une théorie du langage considérée comme un méta-langage au sens où cette théorie demeure un système linguistique, mais à un niveau différent, en utilisant une langue purement symbolique et scientifique, dépouillée de son caractère de "parole". De même, notre travail se situe à un niveau où la théologie ne cherche plus elle-même à dire la Parole de Dieu, mais seulement à dire comment le théologien cherche à expliciter cette Parole.

Nous avons dit brièvement dans notre avant-propos pourquoi nous ne sommes pas engagé dans la première démarche, celle qui consiste à partir des sciences humaines. A notre avis, les sciences humaines, en vertu même de leurs présuppositions méthodologiques, excluent toute référence à une réalité qui ne serait pas réductible ou immanente au sujet humain et évacuent, de ce fait, ce qui constitue le nerf de la pensée théologique: l'affirmation d'une Réalité Autre, qui affronte et interpelle l'homme, et qui est de nature eschatique, c'est-à-dire qui n'a pas sa source dans un système culturel ou une quelconque praxis humaine, mais dans une Parole-événement qui vient au-devant de l'homme comme son a-venir et la Promesse de son accomplissement. Cette Parole libératrice, la théologie chrétienne la voit pleinement actualisée ou agie en la personne et en la vie de Jésus de Nazareth, mort et ressuscité (3).

Cependant cette Réalité ou cette Parole est reçue dans les structures humaines qui fonctionnent non seulement comme des structures d'accueil, mais encore comme des structures interprétatives. C'est pourquoi une épistémologie théologique ne saurait ignorer ce que les sciences humaines disent de ces structures et des lois de leurs transformations et adaptations.

Croire à la suite de saint Jean l'Evangéliste que la Parole de Dieu s'est faite chair implique la pleine incarnation de cette Parole dans la réalité humaine tant dans son historicité que dans ces totalités organisées et dynamiques que sont les structures linguistiques ou transcendantales.

---

(3) C'est ainsi que le structuralisme met volontairement entre parenthèses pour des raisons purement méthodologiques le référent, la réalité du monde extérieur ou le sujet humain lui-même, pour ne s'attacher qu'à des phénomènes purement linguistiques, et que la phénoménologie refuse, de même, de se prononcer sur l'existence ou la non-existence des "essences" dégagées par l'analyse phénoménologique pour ne s'attacher qu'aux conditions transcendentales par lesquelles ces essences sont connues ou posées par le sujet humain. La quête scientifique des invariants et des paramètres implique une telle ascèse. Mais cette quête a par là même ses limites. En ne posant que certaines questions bien déterminées, la science s'interdit de découvrir ou de comprendre certains aspects de la réalité. Cf. J.F. TORRANCE, op. cit. p. 124 et 222 s.

Il convient donc de mieux préciser maintenant la manière dont nous concevons le rapport entre une épistémologie théologique et les sciences humaines.

1. La pensée théologique repousse d'une manière générale l'idée qu'elle aurait à se fonder sur une théorie quelconque de la connaissance. Elle ne saurait être fondée non plus, comme le croyait Schleiermacher, sur une philosophie de la religion ou les principes d'une éthique dont elle ne serait qu'un cas particulier. Car l'objet théologique, même s'il nous est toujours donné dans la relativité et l'historicité d'une situation culturelle donnée, a un statut ontologique propre. Il ne saurait être réduit à autre chose que lui-même. Il est l'Altérité radicale, ce "Tu" qui n'est jamais le Même. Il se présente certainement comme une question pour toute réflexion philosophique et même scientifique. Mais la réponse n'est pas impliquée dans la question. Si la théologie devait être fondée sur l'une quelconque des sciences humaines, elle serait obligée de juger le Message chrétien et la foi qui en découle à partir de critères et d'un champ herméneutique qui resteraient étrangers à son objet. Le théologien cherchera toujours à sauvegarder le cercle théologique dans lequel il entend se situer: la foi qui se pense comme foi en Dieu et non comme épiphénomène de la nature, de la raison, de l'histoire, du langage de la société, de la religion, de l'art, de la morale, de l'existence humaine (4).

C'est pourquoi aussi, notre étude cherchera d'abord à bien préciser ce cercle herméneutique propre dans lequel la pensé théologique ne peut que se mouvoir, la notion même d'objet théologique.

2. Ceci ne signifie pourtant pas que le cercle théologique soit un cercle fermé ou pour parler en termes logiques, un système fermé. La grandeur incomparable de la théologie libérale est d'avoir compris que la foi se définit d'abord par son ouverture, ouverture à Dieu, mais aussi ouverture à l'homme, à tout l'homme. C'est ce qu'ont bien compris

---

(4) K. BARTH, Dogmatique I, 1, + p. 23s.; P. TILLICH, Systematic Theology I, p.8 s.; R. BULTMANN, Glauben und Verstehen, Tübingen 1958, Vol. I (troisième édition) p. 26 s. et 294 s., Vol. II (deuxième édition), p. 1s. et 79s.; G. EBELING, Word and Faith, ch. XIII, 333 s.

à leur tour Karl Barth et Dietrich Bonhoeffer qui ont situé l'homme à l'intérieur même du cercle théologique. Mais nous ne pensons pas non plus que Barth ou Bonhoeffer aient tiré toutes les conséquences de leur position. Si la foi se définit essentiellement par son ouverture et sa disponibilité totale à l'appel de Dieu et du prochain, cela n'implique-t-il pas qu'elle doive renoncer à tout "isolement" théologique, à ce qui de l'extérieur apparaît à juste titre comme un fanatisme. Il nous semble que la réflexion théologique devrait considérer d'abord la contribution des sciences humaines comme un nécessaire correctif à la propre tendance à s'enfermer dans un système autonome et totalitaire d'explication et d'auto-justification. La pensée théologique a pour tâche, si elle entend demeurer fidèle à la foi, de demeurer elle-même "ouverte", toujours prête à se laisser corriger et juger par toutes les contestations externes et internes, alimenter et vivifier par tout ce qui est humain. Le grand adage de la théologie libérale "rien de ce qui est humain ne n'est étranger" fait nécessairement partie de l'existence théologique.

Les sciences humaines et la philosophie seront ainsi intégrées dans notre réflexion en vertu même de cette structure d'ouverture qui nous paraît inhérente à la foi.

3. La pensée théologique n'est pas seulement menacée de fanatisme, d'isolationisme et d'exclusivisme. Elle est également perpétuellement tentée par le verbalisme, une sorte de logomachie qui fait que la théologie paraît souvent se contenter de pures formes verbales particulièrement bien sonnantes et balancées, mais qui ne veulent strictement rien dire pour le profane. Typiques à cet égard nous paraissent être plusieurs documents théologiques produits par le Conseil oecuménique des Eglises ou ces théologies dites bibliques qui se complaisent dans la pure redondance d'un jargon théologique sans référence réelle à la réalité humaine concrète. Or c'est précisément à ce niveau qu'une philosophie linguistique pourra nous instruire, nous aider à mieux prendre conscience de la véritable nature du langage biblique et théologique, à préciser ce que doit être

une herméneutique théologique correctement accordée à son objet.

A ce niveau, les sciences humaines nous paraissent jouer plus qu'un rôle de correctif. Elles entrent véritablement de plein-pied dans la réflexion théologique pour l'instruire et l'éclairer sur les conditions de son propre exercice. Nous ne dirons pas comme dans la perspective thomiste que les sciences humaines fonctionnent ici comme disciplines auxillaires ou ancillaires (5) - ce qui paraît impliquer une véritable colonisation des sciences humaines par la théologie -, mais nous dirons plutôt que celles-ci jouent un rôle de pédagogue qui permet à la théologie de s'élever à une maturité qu'elle ne pourrait atteindre sans leur aide. On peut donc parler ici d'un renversement de perspectives. C'est la théologie qui apparaît tributaire des sciences humaines plutôt que les sciences humaines qui sont mises au service de la théologie et il faut bien donner raison sur ce point à Schleiermacher: le développement de la théologie est fonction du développement du langage et de la culture au sein de l'Eglise chrétienne (6). C'est pourquoi aussi on ne saurait reprocher à l'Eglise ancienne de s'être compromise par son contact avec la culture hellénistique, à saint Thomas d'avoir cherché à repenser pour son époque l'aristotélisme, aux théologiens du XIXe siècle d'avoir essayé de repenser les fondements de la théologie en fonction de la culture moderne.

Il s'agit seulement de comprendre correctement cette dépendance de la théologie par rapport aux sciences humaines qui est une dépendance non pas de principe, mais de facto, non dans le sens d'une priorité accordée à ces sciences ou à la culture, mais dans le sens d'une osmose ou fécondation existentielle, où la foi en toute liberté et bonne foi accueille, s'ouvre aux suggestions de la culture ambiante.

---

(5) Cette idée de la philosophie servante de la théologie a son origine chez Philon, d'où elle passe ensuite chez Clément d'Alexandrie, pour être reprise ensuite au Moyen Age chez Pierre Damien et Averroès, et enfin chez saint Thomas: voir à ce sujet, H.A. WOLFSON, Philo, Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam, Vol. I p. 145s. et 156 s, Cambridge, Mass. 1947.

(6) F. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung, par. 4. Voir aussi G. DELTEIL, Foi et Culture, dans Christianisme social, n° 3-4, 1968, p. 205-220.

Ceci nous paraît d'autant plus important à préciser que nous voyons aujourd'hui la théologie s'ouvrir aux sciences humaines dans le sens, non pas seulement d'une dépendance de fait, mais de ce qui nous paraît être un véritable asservissement. Que l'on pense par exemple à la théologie en voie d'élaboration concernant le développement et l'aide au Tiers Monde qui érige les données des sciences humaines en "thèses" ou "axiomes" qui vont constituer les prémisses d'une déduction à motivation théologique (7), ou encore l'approche d'une théologie d'Israël en fonction de thèses purement politiques, soit sionistes, soit marxistes (8). Cette subordination radicale de la théologie aux sciences humaines, voire à de pures conceptions politiques, signifie l'assujettissement de l'Eglise aux idéologies de ce temps, et du même coup son incapacité à assumer une situation culturelle donnée de manière responsable et prophétique.

4. Ceci nous amène à affirmer que la théologie ne saurait accepter de se laisser corriger et féconder par les sciences humaines que de manière critique, à partir de ses propres présuppositions.

Avec saint Paul, elle osera dire:

"L'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu: c'est folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est par l'Esprit qu'on en juge. L'homme spirituel au contraire juge de tout et ne relève lui-même du jugement de personne. Qui donc a connu la pensée du Seigneur pour lui faire la leçon? Et nous l'avons, nous, la pensée du Christ" (I Cor. 2/14-16).

Le théologien, en vertu même de l'autonomie de son jugement de foi, discernera, en particulier dans les sciences humaines, ce qui lui paraît relever d'une analyse objective de la réalité humaine, et ce qui, par ailleurs, relève d'une philosophie ou ontologie implicite, dont il contestera le bien-fondé parce que celle-ci lui apparaîtra en contra-

---

(7) Cf. Quel développement et pour quel homme? Fédération protestante de France, Dossier préparatoire à la XIIIe Assemblée générale de Grenoble, Paris 1969, et plus encore Guide pour une réflexion sur le développement, Cimade, Service Développement, Paris, juin 1969 et Schéma pour une approche du problème du développement, Ibid., novembre 1968.

(8) Voir ainsi les positions diamétralement opposées du Rabbin R.R. GEIS et d'André PHILIP, dans Christianisme Social, N° 7-8, 1969, p. 319 s. et 331 s.

diction avec ses propres présupposés (9).

C'est ainsi que le théologien n'acceptera pas les présupposés idéalistes de la phénoménologie qui tendent à transformer l'Ego transcendantal en un centre ultime de référence, constitutif de toutes les significations et de toutes les valeurs. Cet Ego transcendantal idéalisé et hypostasié lui paraîtra jouer le rôle d'une conscience quasi-divine et mettre en question la doctrine biblique de la création qui postule d'irréductibles différences au sein des êtres créés eux-mêmes.

Il se déclarera, pour les mêmes raisons, insatisfait, face à une "réduction" de l'objet de foi à un pur contenu de conscience, que ce soit le Sacré de Rudolph Otto, l'Inconditionné ou l'Ultime de Paul Tillich, l'Un transordinal et transcatégoriel d'Henry Duméry. Une analyse phénoménologique ne saurait pour lui épuiser la signification du mot "Dieu", ni même ~~nous engager~~ l'orienter dans la bonne direction, puisque cette analyse, en fin de compte, ne peut se prononcer sur sa réalité en dehors de la conscience.

Toutefois le théologien saura gré à la phénoménologie de lui expliquer que tout objet ne peut être donné à la conscience qu'à travers sa propre activité projective, à travers des schèmes, des concepts et des catégories, et que l'objet religieux ou théologique n'échappe pas à cette loi d'une conscience structurante. Le théologien saura gré aussi à la phénoménologie de lui rappeler que l'objet

---

(9) GERHARD STAMMLER, Ontologie in der Theologie, eine systematische Skizze, dans Kerygma und Dogma, 1958, p. 143-175 distingue quatre types possibles d'ontologie:

1) une ontologie de l'immanence pure (conception aristotélicienne et conception scientifique moderne);

2) une ontologie qui fonde l'être immanent sur un être transcendant (platonisme, néo-platonisme, les mystiques, Hegel, Schelling);

3) une ontologie de type mixte concevant le rapport immanence-transcendance de diverses manières (dualisme, monisme, relation polaire et dialectique, subordination);

4) une ontologie ouverte qui ne cherche pas à délimiter les zones immanentes et transcendantes de l'être ou à préciser à l'avance les rapports exacts entre l'être et les étants (Platon, Augustin, Schelling II, Lotze, Heidegger).

Seule cette ontologie sans préjugés, du type IV paraît compatible à Stammler [illegible] l'objet théologique et la conception biblique de l'être.

n'est jamais identique à ses représentations, mais se situe toujours dans leur prolongement, visée ou intentionalité. Le théologien apprendra ainsi de la phénoménologie à pratiquer une herméneutique qui cherchera non pas simplement à s'attacher à la lettre du texte, mais à retrouver sa visée propre, son intention fondamentale, la "chose" dont il parle, ce "vers quoi" il veut diriger notre propre attention. Il apprendra encore de la phénoménologie à suivre le mouvement d'un texte plutôt qu'à se perdre dans ses images et représentations ou à se laisser détourner par des considérations historiques ou psychologiques. Nous utiliserons nous-même souvent ces doubles notions, phénoménologiques de "conscience structurante ou projective" et de "visée" (10).

Plus encore, nous aurons à utiliser de manière critique les analyses du structuralisme. Le structuralisme ne pense pas, pour sa part, qu'il soit nécessaire de faire appel à un ego transcendantal et à une visée de la conscience pour expliquer le sens. Il suffit, selon lui, de se placer pour saisir le sens, à des niveaux plus directement observables, tel que le langage, le comportement, les mythes, les rapports de production, et d'une manière générale, tout système de signes. La signification est cherchée dans l'unique rapport qui lie les signifiants entre eux ou le signifiant avec le signifié. Il entend ainsi se placer dans une rigoureuse perspective de positivisme logique et d'empirisme épistémologique, mais pleine d'audace, puisque le structuralisme n'hésite pas à imaginer et à construire des modèles canoniques à partir d'une démarche déductive et générative qu'il faudra ensuite vérifier et affiner dans une démarche inductive.

---

(10) E. SCHILLEBEECKX, O.P., Révélation et Théologie, approches théologiques 1, Bruxelles, 3e partie, ch. 1, Le concept de vérité, p. 223 s.; TH. SÜSS, Théologie et Phénoménologie husserlienne, dans Positions Luthériennes, VI/2, 1958, p. 92-136; J. HERING, Phénoménologie et philosophie religieuse, Etudes sur la théorie de la connaissance religieuse, Strasbourg 1925; A. BRUNNER S.J., La Personne incarnée, Etudes sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste, Paris 1947, p. 13 s. JEAN PEPIN, Les deux Approches du Christianisme, Paris 1961.

Le théologien ne partagera certainement pas l'idéologie structuraliste lorsque celle-ci cherche à tout ramener au langage, indépendamment de sa référence à l'être, et encore moins son engouement pour décrire le langage comme un système clos de signes. Le théologien ne pourra s'empêcher ici de penser qu'une telle perspective s'oppose à l'ontologie théologique qui est fondée sur l'émergence dans notre immanence d'une réalité eschatique, laquelle ne peut se dire que dans une parole qui devra précisément briser la clôture du langage. La théologie demandera donc au structuralisme de lui montrer des structures capables de s'ouvrir à la nouveauté et à la créativité de l'histoire. Elle fera sienne la critique de J. Derrida:

"A partir de la description structurale d'une vision du monde, on peut donc rendre compte de tout, sauf de l'ouverture infinie à la vérité, c'est-à-dire de la philosophie. C'est d'ailleurs toujours quelque chose comme une ouverture qui mettra en échec le dessein structuraliste. Ce que je ne peux jamais comprendre dans une structure, c'est ce par quoi elle n'est pas close"(11).

Mais le théologien saura apprécier, par contre, à sa juste valeur la rigueur de la méthodologie structuraliste et la précision avec laquelle celle-ci parvient à nous rendre compte des structures mêmes du langage, des lois de transformation du sens, des divers codes ou parcours de sens contenus dans un texte.

Malheureusement pour notre propos, le structuralisme n'a pas encore réussi au niveau de la typologie des discours à nous livrer des résultats aussi décisifs qu'au niveau des récits narratifs et à dégager ces modèles canoniques qui nous auraient permis de voir en quoi le discours théologique se distingue, dans ses structures, du discours historique, philosophique ou politique. Sur bien des points, il nous a fallu nous-même prolonger les analyses ou les suggestions du structuralisme par des hypothèses ou des constructions encore bien fragiles et précaires. Mais on peut légitimement penser que dans un avenir très proche, il deviendra possible d'étudier à partir des présuppositions de l'analyse structurale elle-même les modalités du ou des discours théologiques de manière beaucoup plus précise et rigoureuse que ce que nous sommes parvenu à dire nous-même dans nos troisième et quatrième parties.

---

(11) J. DERRIDA, L'Ecriture et la Différence, Paris 1967, p. 258

Nous espérons par ces quelques considérations avoir montré comment nous concevons la possibilité d'un dialogue vrai et fécond entre la théologie et les sciences humaines qui ne consiste ni en la recherche de convergences et de correspondances toujours un peu forcées (méthode de corrélation de Tillich), ni en l'absorption et l'asservissement de la théologie par ces sciences (tel l'historicisme de Troeltsch), mais dans une véritable conversation où chacun est tenu de rester pleinement lui-même et, en ce qui concerne le théologien, dans une véritable et totale liberté de jugement. Notre critique de la raison théologique sera donc essentiellement une entreprise qui se situera à l'intérieur même de la réflexion théologique en dialogue constant avec les sciences humaines comprises au au sens le plus large (12). Ainsi croyons-nous recueillir un double héritage: la ferme conviction que Karl Barth avait que la théologie est une science particulière qui ne saurait se fonder sur autre chose que la Révélation de Dieu en Jésus-Christ, et la constante préoccupation qui fut celle de Paul Tillich de jeter un pont entre foi et culture, révélation et raison, théologie et philosophie.

On pourra sans doute reprocher à notre enquête un certain éclectisme dans sa manière d'utiliser les sciences humaines et la philosophie ou la logique. Mais, sans doute, convient-il de consentir à une épistémologie théologique les mêmes faveurs que celles réclamées par Gaston Bachelard pour une philosophie des sciences, à

---

(12) Cf. ROGER MEHL, La Théologie protestante, 'Que sais-je" n° 1230, Paris 1966, p. 123: "La rupture initiale crée une liberté plus grande et pour la critique et pour l'usage... De cette liberté la théologie protestante fait-elle même usage. C'est pourquoi elle accueille libéralement toutes les disciplines scientifiques modernes, toutes les formes de réflexion et de culture qui lui permettent de faire son oeuvre propre et de penser son propre objet au niveau de la culture de l'époque".

Cf. encore F.M. GENUYT, Voir Dieu, Dans Lumière et Vie n° 52, 1961, p.106: "Pour autant que la foi s'enracine dans un langage humain, elle s'insère dans la problématique que connaissent les sciences humaines et participe de ce fait à leur évolution. Le propre de la théologie est de poser et de résoudre les problèmes que suscite la foi au regard des sciences humaines".

savoir, "un pluralisme philosophique seul capable d'informer les éléments si divers de l'expérience et de la théorie, un éclectisme des moyens" qui permet de mieux préciser les procédés très variés de la découverte alors même qu' "un éclectisme des fins brouille indûment tous les systèmes" (13). C'est ainsi dans un esprit d'ouverture à toutes les suggestions des sciences humaines et des philosophies que nous mènerons notre enquête qui se veut être une sorte de théologie de la théologie, une réflexion de la foi sur sa propre manière de penser. Que cette réflexion ne soit pas purement et intégralement théologique bien qu'elle cherche à le demeurer constamment, c'est sans doute un autre reproche que nous devrons assumer. Car il est bien évident qu'une réflexion sur la pensée théologique n'a pas pour objet directement l'objet même de la foi. Elle ne peut en fait que se situer à la limite même de la théologie et d'une épistémologie philosophique ou linguistique. Toutefois, dans la mesure même où nous entendons toujours en dernière analyse nous référer à l'objet de foi lui-même et à nous assurer que la pensée théologique est bien maintenue dans sa visée spécifique, nous croyons que notre recherche doit se situer aussi et en même temps à l'intérieur de la théologie proprement dite ~~(14)~~, comme réponse de la foi à l'intelligence de son objet (14).

(13) G. BACHELARD, La Philosophie du Non, p. 12.

(14) Cf. OTTO WEBER, Grundlagen der Dogmatik, Vol. I, Neukirchen 1955, p. 186: "Die theologische Erkenntnislehre ist kein Sondergebiet allgemeiner Erkenntnistheorie, sondern sie ist wesenhaft bereits selbst Theologie, Rede von Gott."

seulement confronte et bouleverse l'histoire et la vie des hommes, mais encore se donne à ceux-ci comme Parole de Dieu, c'est-à-dire comme Présence et Auto-Manifestation d'une Réalité ~~toute~~ Autre spécifique et irréductible. La foi chrétienne n'est pas seulement de l'ordre du comportement et de la confiance-espérance en quelqu'un ou quelque chose qui demeure chiffre de nos existences. Elle est encore connaissance, reconnaissance et connaissance d'un Dieu Vivant, mourant et ressuscitant Lui-même dans cette Parole-Evénement, A-Venir et Promesse de l'homme.

C'est pourquoi nous avons assigné à l'objet de la foi un statut ontologique propre. Mais - et en ceci nous avons conscience de remettre en question l'épistémologie théologique traditionnelle et de nous en distinguer - nous ne pensons pas qu'il faille pour autant attribuer à la connaissance de foi un statut épistémologique particulier. L'objet de la foi est, avons-nous dit, reçu, accueilli, interprété dans nos structures humaines. Lorsque par la Parole, je suis non seulement transformé en moi-même, mais que je connais Dieu et entre en communion avec Lui, je ne cesse pas d'être homme et de connaître Dieu avec mon intelligence et ma sensibilité humaines. L'objet de foi bien qu'il fonde un type de connaissance particulier, approprié à cet objet, est connu en fonction des structures générales inhérentes à l'esprit humain et à l'existence humaine. Ces deux thèses qui commandent tout notre travail trouveront leur justification au fur et à mesure du progrès de notre recherche. Dans la mesure toutefois, où notre deuxième thèse va à l'encontre des thèses catholiques et barthiennes sur la connaissance de foi, dont d'un courant très largement dominant en théologie, celle-ci demande d'emblée, sans doute, à être explicitée et fondée dans ce chapitre introductif. Nous le ferons en présentant trois remarques fondamentales. La première porte sur la nature de la connaissance théologique et se fonde en majeure partie sur des données bibliques. La seconde est d'ordre plus proprement historique et concerne l'idée de la théologie en tant que science, thèse propre à l'Occident. Enfin, la troisième s'attache à préciser les rapports entre la connaissance théologique et l'épistémologie en général.

Chapitre III

Foi et connaissance

C'est une idée très largement répandue aujourd'hui tant par la philosophie analytique du langage que par les théologies de la sécularisation et de la Mort de Dieu, et déjà présente dans l'épistémologie kantienne et l'herméneutique existentiale de l'école bultmanienne, que la foi chrétienne exprime une certaine manière de vivre et de comprendre la réalité humaine, une attitude éthique, voire politique, fondée sur la façon dont Jésus de Nazareth a vécu lui-même et compris sa vie d'homme. Mais, toujours selon cette conception, le concept "Dieu" comme l'ensemble des dogmes de la théologie traditionnelle ne correspondraient eux-mêmes à aucun contenu objectif. Ils ne seraient que des symboles par lesquels l'homme projetterait ses idéaux dans un espace imaginaire, de nature mythique ou métaphysique. Dieu ne serait plus une réalité pour notre temps et notre culture. Seuls la personne, la prédication et les actes du Christ devraient occuper la place centrale de toute réflexion théologique, qui serait ainsi réduite à une anthropologie centrée sur la signification de cet Homme, Jésus de Nazareth et de son Message libérateur. La foi, dans cette perspective, ne relève plus de l'ordre de la connaissance, et encore moins du savoir. Elle n'est plus qu'un comportement existentiel, une praxis fondée sur une décision d'ordre éthique, le sens ultime, l'orientation fondamentale qu'un homme a choisi de donner à sa vie parce qu'il a été saisi, ébranlé et transformé par le témoignage rendu à Jésus le Christ (1).

La foi relèverait ainsi d'une théorie axiologique et non plus d'une épistémologie. Telle n'a jamais été la perspective de la théologie traditionnelle. Telle n'est pas non plus notre perspective. Nous avons nous-même dans notre avant-propos et au cours du chapitre précédent postulé que la foi n'est pas seulement une manière de vivre et de comprendre notre existence humaine, mais l'appréhension d'une réalité qui se manifeste comme une Parole-Evénement, laquelle non

---

(1) Cf. en particulier PAUL VAN BUREN, The Secular Meaning of the Gospel, New York 1963 et D. ANTISERI, Foi sans métaphysique ni théologie, Paris 1970

I. Nature de la connaissance théologique selon la Bible et la tradition orientale.

ARGUMENT : La connaissance théologique se situe entre la foi et la vision de Dieu dans la vie future. Elle est à la fois connaissance conceptuelle et connaissance-communion et présuppose l'illumination de l'intelligence et du coeur par le Saint-Esprit.

Cette thèse traditionnelle que nous ne songeons nullement à contester est fondée bibliquement et s'exprime avec une force particulière dans toute la tradition patristique orientale et la théologie de la Réforme.

1. La connaissance de la foi est toujours décrite dans la Bible comme une connaissance qui comporte un élément informatif, objectif, intellectuel, pourrait-on dire, et d'autre part, comme une connaissance de type électif, personnel et pratique. Croire en Dieu, Le connaître, c'est, d'une part, re-connaître son action en faveur d'Israël, que son nom est Yahvé, qu'il est le seul Dieu, que Jésus est Fils de Dieu et que celui-ci a été envoyé par Dieu pour sauver le monde. Mais c'est toujours aussi Le connaître dans un rapport de nature intime, personnel, de communion, par lequel Celui-ci choisit de faire sa demeure en l'homme et où l'homme répond en retour par un acte de fidélité, d'amour, d'adoration et d'obéissance: Rudolf Bultmann, dans sa Théologie du Nouveau Testament est amené à reconnaître lui-même que "la connaissance appartient à la structure même de la foi" (2).

---

(2) R. BULTMANN, Theology of the New Testament, New York 1951, Vol. I, par. 35, p. 314 s. et Vol. II, par. 49, p. 70 s., par. 55, p. 127 s. (deuxième édition, Londres 1958). Voir aussi la traduction de son article pour le Dictionnaire biblique de G. KITTEL, Connaître, Genève 1967; la Connaissance de Dieu selon le Nouveau Testament et son milieu, Cahiers bibliques n° 3, Foi et Vie, 1965/4. Prov. 1/7 et parallèles, Jean 6/69, 17/21 et 23, Phil. 3/9-10, II Cor. 4/3-6, Eph. 4/13, montrent clairement cette identification entre foi et connaissance.

2. Mais si la foi est déjà par elle-même connaissance de Dieu, elle est aussi toujours désir de Le connaître davantage, aspiration, élan, mouvement vers une connaissance de Dieu toujours plus profonde et plus grande. Saint Paul dans ses épîtres mentionne à plusieurs reprises cet élan et cette croissance de la foi vers une connaissance toujours plus remplie de la plénitude de Dieu (3). Saint Grégoire de Nysse a des pages admirables pour décrire cette notion d'une foi qui cherche toujours à connaître davantage, mais dont le désir de connaître demeure perpétuellement inassouvi, jamais épuisé et satisfait: "Celui qui voit Dieu, dit-il, ne cesse jamais de le désirer (4)". Karl Barth, commentant le Proslogion de saint Anselme, qui est lui-même un commentaire du Psaume XIV, déclare: "Ce n'est pas l'existence de la foi, mais... c'est l'essence de la foi qui désire et recherche la connaissance. Credo ut intelligam signifie: ma foi elle-même, en tant que telle, est un appel à la connaissance" (5).

3. Connaître Dieu, croire en Sa Parole n'est pas un acte naturel à l'homme. L'Ancien Testament, comme le Nouveau Testament, soulignent la nécessité pour l'homme d'être non seulement élu, mais illuminé, éclairé par la grâce divine qui est elle-même alors décrite comme Lumière. Celle-ci ne crée pas en l'homme une nouvelle faculté de connaissance, mais ouvre les yeux du coeur et de l'intelligence. Elle produit, en fait, une transformation de l'homme tout entier, faisant de lui une nouvelle créature renouvellée à l'image du Christ. Pour reprendre le langage de la tradition orientale, on pourrait dire que l'homme est déifié par cette Lumière divine qui n'est autre que l'oeuvre de l'Esprit-Saint. Ce renouvellement de l'homme tout entier ne signifie pas pourtant qu'il devienne une "sur-personne" ou ait accès désormais à un monde "sur-naturel". Simplement l'homme devient conforme à sa vraie vocation, celle qui consiste à revêtir l'image

---

(3) Rom. 12/2 s., Rom. 15/14, I Cor. 12/8s., I. Cor. 1/5, II Cor. 8/7, Eph. 4/7-16, Phil.1/9, Phil. 3/8-14, Col. 1/9, Eph. 3/18-19 et également II Pierre 1/5 et 3/8. Cf R. BULTMANN, op. cit., Vol. I, p. 326-32 Vol. II, p. 128.

(4) GREGOIRE DE NYSSE, La Vie de Moïse ou Traité de la perfection en m tière de vertu, Sources chrétiennes n° 1 bis, deuxième édition, Paris 1955, p. 102-114.

(5) K. BARTH, La Preuve de l'Existence de Dieu, p. 16. Cf aussi ROGER MEHL, op. cit., p. 63-66.

de Dieu, "la gloire de Christ". Il reste pleinement lui-même, une personne, mais il est désormais orienté, tourné dans une autre direction qui est celle de l'amour de Dieu. La connaissance de Dieu débouche dans l'Amour. Connaître Dieu, c'est finalement être pénétré et complètement renouvellé par l'Amour divin "qui surpasse lui-même toute connaissance (6).

4. Saint Paul distingue trois moments bien distincts et hiérarchisés de cette connaissance, fondés sur trois manifestations successives de Dieu:

a) une première connaissance encore obscure et voilée, "connaissance de l'ombre des choses à venir" qui correspond à l'Ancienne Alliance où Dieu se manifeste comme Promesse de salut et Loi.

b) La connaissance de foi proprement dite qui correspond à la nouvelle alliance, à la manifestation de l'amour de Dieu en Christ et à son dessein de sauver tous les hommes. Cette connaissance qui est inséparable de cette manifestation d'amour est distinguée soigneusement par saint Paul de la gnose juive ou hellénistique et reçoit le nom d'épignôsis. L'épignôsis se distingue de la connaissance religieuse en général au sens où elle est considérée par saint Paul comme une vraie connaissance de Dieu, ne reposant pas sur l'orgueil de la chair, mais comme un don de l'Esprit et un fruit de la foi en Jésus-Christ. Cependant l'épignôsis demeure encore une connaissance imparfaite et indirecte. Le voile de l'ancienne alliance est levé, mais ce n'est pas encore la connaissance dans le face à face avec Dieu, la vision de Dieu, dans la pleine clarté. Nous connaissons Dieu désormais à travers sa véritable Image , Jésus-Christ. Mais c'est une connaissance "dans un miroir et par énigmes".

---

(6) Outre les travaux mentionnés à la note 3, on pourra consulter également pour l'Ancien Testament: E. BAUMANN: "Yada' und seine Derivate, eine Sprachlich-exegetische Studie", dans Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft, Giessen 1908, p. 22-41 et 110-141; W. ZIMMERLI, Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel, dans Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze, Theologische Bücherei n° 9, Munich 1963, p. 41-119; TH.C. VRIEZEN, An Outline of Old Testament Theology, Oxford 1962, p. 128 s. Cf. encore: Ps. 36/10, 43/3, Ps. 119/18-73, Luc 24/25-31, Jean 1/1-18, Mat. 11-25-27, Jean 9, II Cor. 3/14-18 et 4/3-6, Eph. 1/17-19, 3/2-9, 4/17-24, Col. 3/9-10, 2 Pierre 1/3-9, I Cor. 2/7-16, etc.

c) Paul attend donc une dernière révélation de Dieu encore à venir où Dieu sera enfin tout en tous, connu dans la plénitude de Sa gloire et de Son amour. Il y aura alors seulement parfaite réciprocité entre le sujet connaissant et l'objet connu: "alors, je connaîtrai comme j'ai été connu". Saint Paul retrouve ici un des grands thèmes fondamentaux de l'Ancien Testament, celui de la Révélation de Dieu et de la connaissance de Dieu comme d'une réalité future, eschatologique où Dieu sera enfin véritablement uni à son peuple et connu par lui, et où l'expression "être connu de Dieu" signifie être l'objet de sa continuelle sollicitude et fidélité, de son élection. Le mot "connaître" dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament a ainsi toujours une connotation eschatologique et personnaliste et désigne essentiellement une connaissance d'union et par étapes (7).

La tradition patristique orientale a conservé de saint Paul ce schème tripartie de la connaissance de Dieu. Mais alors qu'il subsiste encore intact chez Irénée, il va à partir de Clément d'Alexandrie et

---

(7) Pour la distinction entre connaissance par la Loi et connaissance par la foi, cf. Galates 3/23-29, 4/10, 21-31 et II Cor. 3 et 4/1-6. Pour la distinction entre connaissance par la foi et connaissance face à face, cf. I Cor. 13/8-13 et l'étude très fouillée de J. DUPONT, O.S.B., Gnosis, la connaissance religieuse dans les épîtres de St Paul, Paris-Louvain 1949.

Sur l'expression "être connu de Dieu", voir les études déjà mentionnées de E. BAUMANN et R. BULTMANN. Le Psaume 139 nous paraît constituer à cet égard une merveilleuse méditation sur ce thème si fondamental à l'A.T.

Parmi les textes prophétiques décrivant la connaissance de Dieu comme une réalité future et eschatologique, citons: Es. 2/1-5, 11-10, 19/18-25, 29/17-24, 60; Jér. 31-33-34; Ez. 11/17-20, 36/33-36, 37/21-28; Dan. 12/3; Joël 2/27-32, 3/17; Os. 2/21-25 et par contraste Osée 4/1-10.

Les écrits johanniques ne distinguent pas aussi nettement que Paul les trois modes de connaissance de Dieu car la tension eschatologique est partiellement rompue au profit d'une réalisation actuelle de l'eschaton. Pour Jean, à certains égards, connaître ou voir le Christ, c'est déjà connaître ou voir le Père (Jean 12/45, 14/9-11). Cependant la connaissance de Dieu ne sera parfaite que dans le monde à venir: I Jean 3/2, Jean 8/31-32 et 14-21 parlent d'une connaissance future; Jean 1/17 par ailleurs oppose l'économie ancienne de la loi et l'économie nouvelle de l'amour. Enfin pour Jean comme pour Paul la connaissance est amour: "Quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu" (I Jean 4/7).

d'Origène être réinterprété selon la dialectique ascendante du Banquet de Platon et sa doctrine des trois degrés de la connaissance telle qu'elle se trouve exposée dans la République (8). La vision face à face sera resituée dans un contexte d'eschatologie réalisée et réinterprétée sur le modèle de la theôria platonicienne comme la possibilité de contempler hic et nunc les réalités divines, non pas par la raison conceptuelle et discursive, la dianoia, mais grâce à cette fine pointe de l'esprit qu'est le nous,

a) A un premier niveau, la connaissance de foi est définie comme une simple connaissance de type éthique et pratique, la praktikè, laquelle consiste à exhorter les chrétiens à observer les commandements du Dieu et du Christ, notamment en pratiquant la vertu de charité et l'apathèia. Ce premier niveau de connaissance de foi correspond à la doxa platonicienne, connaissance fondée sur la simple opinion et la tradition.

b) A un deuxième niveau, la foi va s'attacher à mieux connaître l'oeuvre de Dieu dans la création et l'histoire du salut, la Trinité selon ses manifestations historiques ou économie. Dieu, à ce niveau, est saisi conceptuellement par katalepsis ou épinoia. Ce stade cognitif correspond très exactement à la dianoia platonicienne, raison discursive qui procède par démonstration à partir de principes universels.

c) A un troisième et dernier niveau, la connaissance de foi parvient à se hisser au-delà de la saisie conceptuelle de Dieu pour L'atteindre dans un véritable acte d'union et de contemplation intuitive, dans son Mystère ontologique, comme Père, Fils et Esprit. L'intelligence se trouve comme portée au-delà d'elle-même dans l'extase et elle s'abîme dans l'amour divin, dans une véritable anticipation de la vision face à face. Ce dernier moment est nommé conformément à la doctrine platonicienne theôria.

Il nous paraît fort regrettable que la tradition occidentale n'ait retenu dans son ensemble de ce schéma patristique que ses deux premiers volets, à savoir une praxis et une théologie positive de nature

---

(8) Sur la théorie des étapes ou degrés de la connaissance chez Platon, voir PLATON, République, 511, 533 et 534 a et A.J. FESTUGIERE, Contemplation et Vie contemplative selon Platon, Paris 1936, p. 84 s. et 449 s.

conceptuelle et argumentative, et ait négligé ce moment où la connaissance de foi cherche à s'unir complètement à son objet par la voie apophatique de l'amour. Alors que l'Occident ne connaît que l'alternative: la foi comme praxis ou la foi comme savoir, l'Orient connaît la possibilité d'unir et de réconcilier ces deux moments dans une synthèse supérieure et dans un contexte eschatologique qui demeure fondamentalement biblique, même s'il a été influencé par le platonisme ou le néo-platonisme (9).

5. La tradition biblique et théologique se réfère encore parfois à l'idée d'une connaissance dite naturelle de Dieu. Un certain nombre de textes bibliques, limités il est vrai, affirment que tout homme porte en lui une idée de Dieu et de sa volonté (10). Ces textes ont provoqué en Occident des débats passionnés pour savoir si l'homme est effectivement capable par lui-même de connaître Dieu. La tradition orientale a toujours refusé de se laisser engager dans ce débat, parce qu'elle a une compréhension différente de ces textes bibliques. Pour celle-ci, il est impossible, théologiquement, et surtout christologiquement parlant, de poser l'homme en dehors de sa relation avec Dieu, la nature sans la grâce, donc de poser la question même d'une connaissance naturelle de Dieu en dehors de la grâce ou d'un homme qui pourrait avoir une connaissance de Dieu par lui-même. Les textes bibliques mentionnés par l'Occident pour justifier une connaissance naturelle de Dieu ne disent rien eux-mêmes de cette capacité inhérente à l'homme. Ils affirment seulement que tout homme a une notion de Dieu, ce qui est tout différent.

C'est ainsi qu'Athanase, à la suite de la Bible, affirme que Dieu s'est fait connaître dans la création qui est Son oeuvre et, plus

---

(9) Voir en particulier sur ce thème de la connaissance de Dieu dans la pensée orientale les ouvrages déjà cités de V. LOSSKY, Vision de Dieu, et de P. EVDOKIMOV, La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. Cf aussi P. TH. CAMELOT, Foi et Gnose, Introduction à l'étude de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie, Paris 1945; J. MOINGT, La Gnose chez Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie, Recherches de Sciences religieuses, Paris 1950 et 1951; H. CROUZEL, Origène et la "Connaissance mystique", Bruges 1961.

(10) Sagesse 13 & 14, Rom. 1/18-32, 2/13-16, Actes 14/15-17 et 17/23-30. Pour une étude exégétique de ces textes, cf. J. DUPONT, op. cit., p. 20s. A. RICHARDSON, An Introduction to the Theology of the New Testament, p. 49, New York 1958; H. CONZELMANN, Théologie du Nouveau Testament, Paris-Genève 1969, p. 255 ss.

encore, dans une tradition plus platonicienne, dans l'âme humaine qui est son image et son miroir. Grégoire de Naziance reprend à son tour ces mêmes arguments, et après lui toute la tradition orientale. Mais Athanase a bien soin d'affirmer que notre âme est bien trop infirme et souillée par le péché pour reconnaître son Créateur par le moyen de cette contemplation naturelle, et Grégoire de Naziance ajoute de même que notre raison ne se laisse pas pour autant convaincre par ces preuves, à cause du péché et de son infirmité à saisir la vérité divine (11). La tradition orientale n'a jamais ultérieurement repris ces mêmes textes pour fonder une théologie naturelle. Elle ne connaît qu'une seule connaissance de Dieu, celle que Dieu dispense dans sa grâce, par révélation.

Jean Calvin, au début de l'Institution de la Religion chrétienne, dans un esprit très proche d'Athanase rappelle de même que Dieu a laissé son empreinte dans la création et l'âme humaine, et que si Adam n'eut pas persisté dans son péché, l'ordre naturel eût pu nous conduire à une droite et pure connaissance de Dieu. Mais, ajoute-t-il, dans une tradition bien biblique et patristique: qu'est-ce qu'une connaissance de Dieu à laquelle n'est jointe nulle religion, ni piété? (12)

Pourtant entre la tradition orientale et la théologie de la Réforme, il n'y a pas identité de vue sur ce sujet. La Réforme a continué à penser, comme le catholicisme médiéval, l'idée de nature indépendamment et même en opposition à celle de grâce, de sorte qu'elle ne parviendra jamais à comprendre, comme l'Orient, que si Dieu est toujours connu par grâce, ce n'est jamais aussi sans une coopération de la liberté humaine. Alors que la tradition orientale

---

(11) ANATHASE D'ALEXANDRIE, Discours contre les Païens et sur l'Incarnation du Verbe, Sources Chrétiennes n° 18, Paris 1947, p. 170-205, traduction et notes de P. CAMELOT.
GREGOIRE DE NAZIANCE, Les Discours théologiques, traduction PAUL GALLAY, Lyon 1942, 2° discours, par. 6, p. 37-39.

(12) JEAN CALVIN, Institution de la Religion chrétienne, Livre I, ch. 1, par. 1, p. 6-7, dans l'édition nouvelle publiée par la Société calviniste de France, Genève 1965.

ne cesse d'insister sur l'aspect synergétique de la connaissance de foi et de la vie en Christ toute entière, la Réforme protestante ne cessera pour sa part d'accentuer la souveraine initiative de Dieu et la totale passivité de la nature humaine, qui a besoin d'être entièrement régénérée par la grâce avant de pouvoir en quoi que ce soit répondre librement à la grâce divine. La tradition orientale ne voit pas l'homme ainsi complètement abandonné à lui-même, radicalement coupé et séparé de son Créateur avant d'accéder à la connaissance de foi. C'est pourquoi elle accorde une valeur différente à cette idée d'une révélation naturelle de Dieu et surtout à la notion de liberté humaine. Pour la Réforme protestante, l'homme n'accède à la liberté que lorsqu'il a, par un acte absolument libre et souverain de Dieu, été rendu capable de croire à l'action salvifique de Dieu accomplie en Jésus-Christ. Pour la tradition orientale, Dieu est celui qui sans cesse cherche l'homme et se fait désirer par l'homme, qui, de toute éternité, en son Fils, a décidé d'élever l'homme jusqu'à Lui et qui, en vertu de sa philanthropie, est toujours prêt à s'ajuster à l'homme et à sa faiblesse de créature dans un acte de condescendance. L'Incarnation n'est pas vue ici simplement comme un acte historique, mais comme une constante du comportement divin. Alors que l'Occident ne parvient pas à se mettre d'accord pour savoir si la grâce divine oeuvre, avec ou sans la nature humaine, à cause du péché, la tradition orientale, dans une totale unanimité et un remarquable équilibre affirme la conjonction de la grâce et de la nature, malgré le péché et ~~en vue~~ afin que le péché soit vaincu. C'est pourquoi aussi, pour celle-ci, Dieu pour se faire connaître à l'homme n'a pas besoin de créer de nouvelles structures de son intelligence, mais seulement de se manifester à celle-ci et de l'éclairer:

"Nous, nous affirmons que la nature humaine n'est en aucune façon capable de chercher Dieu et de le trouver dans sa pureté, à moins qu'elle ne soit aidée par Celui qu'elle cherche. On trouve Dieu lorsqu'on reconnaît, après avoir fait tout ce qui est en son pouvoir, qu'on a besoin de lui: alors il se manifeste à qui il juge bon, dans la mesure où Dieu peut être connu par un homme, et où une âme encore liée à un

corps peut connaître Dieu" (13).

Ici encore, la tradition orientale nous paraît exemplaire.

II. La théologie comme science en Occident

ARGUMENT: La théologie en Occident, à partir de saint Thomas, acherché à se définir comme une science rigoureuse et objective, comme un positivisme de la Révélation. Cette conception contredit la vraie nature de la connaissance théologique et ses conditions réelles d'incarnation.

1. La tradition occidentale d'inspiration thomiste et scolastique a choisi une toute autre voie que l'Orient pour rendre compte de la connaissance théologique. Elle a interprété le schéma paulinien "foi-connaissance-vision face à face" à partir de l'épistémologie aristotélicienne qui est beaucoup plus pessimiste que l'épistémologie platonicienne quant aux possibilités de l'intelligence (nous) de saisir et de contempler les réalités intelligibles et spirituelles en dehors de la réalité sensible. La theôria platonicienne est pratiquement rejetée. Ceci implique une double conséquence:

a) L'idéal de la connaissance, de toute science, est ramené au niveau de la dianoia, c'est-à-dire de la pensée discursive et conceptuelle qui procède par enchaînement successif de raisonnements régressifs ou déductifs.

b) L'être divin est déclaré radicalement transcendant et inconnaissable, échappant à nos catégories intra-mondaines. Si le nous garde encore un sens dans cette épistémologie, c'est en tant que faculté d'unification dialectique et de systématisation, mais non plus en tant que fonction intuitive et cognitive, encore que pour Aristote la raison

---

(13) ORIGÈNE, Contre CELSE, VII, 42, cité par H. CROUZEL, op. cit., p. 128. Voir aussi les commentaires de H. CROUZEL, ibid, p. 112 s. et 373 s.
Pour la notion de synergisme, cf. P. EVDOKIMOV, L'orthodoxie, p. 90, 100-102, notamment.
La notion de condescendance se trouve développée en particulier chez JEAN CHRYSOSTOME, Sur l'Incompréhensibilité de Dieu, Sources chrétiennes n° 28, Paris 1951, p. 55, 175-179, 185-191, 223-227, trad. et notes de R. FLACELIERE, introduction de F. CAVALLERA et J. DANIELOU.
" Qu'est-ce que cette condescendance? C'est pour Dieu le fait d'apparaître et de se montrer non pas tel qu'il est, mais tel qu'il peut être vu par celui qui est capable de cette vision, en proportionnant l'aspect qu'il présente de lui-même à la faiblesse de ceux qui le regardent" 3° Homélie, p. 177.

garde l'évidence de ses premiers principes, mais cette évidence est plus sans doute un éblouissement qui aveugle qu'une connaissance vraie ou une intuition claire et distincte (14).

Dans ces conditions, une théologie est-elle encore possible? Dieu serait-il en soi inconnaissable? A cette question, saint Thomas croit pouvoir donner quatre réponses affirmatives:

a) La raison naturelle peut non seulement, comme Aristote l'a déjà montré, s'élever des effets à leur Cause première et démontrer ainsi l'existence de Dieu, mais encore discerner ses attributs par mode de connaissance analogique, enfin par voie d'analyse déductive connaître la nature de l'homme et ses fins, dégager les lois par lesquelles Dieu la gouverne. Saint Thomas dans sa Somme contre les Gentils accorde une place considérable à cette connaissance de Dieu et de Sa Providence par la raison naturelle puisqu'il y consacre trois des quatre livres de son ouvrage. Cette théologie naturelle est entièrement fondée sur l'idée aristotélicienne que l'intelligence humaine ne peut rien connaître en dehors de l'expérience sensible, mais qu'elle peut cependant remonter à la notion d'une Cause première et d'une Intelligence pure en vertu du principe qu'il existe toujours entre les effets et leurs causes une proportion ou analogie (15).

b) La connaissance de foi ou par révélation correspond à l'oeuvre de la grâce divine qui va permettre à l'homme de se diriger vers sa fin surnaturelle et d'atteindre un jour la félicité à laquelle il aspire. Cette connaissance de foi vient, selon les termes mêmes de saint Thomas, se surajouter à celle obtenue par la lumière naturelle. Celle-ci n'est au départ qu'une foi informe, mais qui va se perfectionner et passer à l'état de foi formée et explicite. Mais elle ne sera jamais à proprement parler un savoir. Car, dans la foi, l'intelligence mue par la volonté humaine sous l'impact de la grâce divine adhère à son objet avec une pleine certitude, mais en dehors de toute évidence.

---

(14) P. AUBENQUE, op. cit., p. 45-68. Cf. aussi G. SÖHNGEN, Philosophische Einübung in die Theologie, Erkennen, Wissen, Glauben, Fribourg-Munich, 1955.

(15) THOMAS D'AQUIN, Contra Gentiles, Livre I, ch. 1-13, Livre III, ch. 38-39, Livre IV, ch. 1; Somme théologique 1a, question 12, article 12.

Cet objet a un aspect formel: la réalité divine elle-même, et un aspect matériel: les dogmes et articles de foi (Trinité, Incarnation, Rédemption, moyens de grâce, jugement dernier et monde futur).

Ces principes ou vérités de foi nous sont communiqués par Dieu lui-même par la médiation des anges et des témoins privilégiés de sa Révélation, les apôtres et les prophètes, qui les ont eux-mêmes consignés dans l'Ecriture sainte de manière diffuse et quelque peu désordonnée. Mais on ne saurait douter de l'inerrance de cette Ecriture qui contient cette Révélation comme un dépôt lui-même gardé, explicité et interprété par un Magistère infaillible placé sous la direction du Souverain Pontife et assisté de l'Esprit-Saint. La connaissance de foi repose ainsi toute entière sur l'autorité de la Révélation divine elle-même confirmée par des miracles et des prophéties. Grâce à elle, mais dans une obscurité encore très grande, nous participons déjà à la science divine et à celle des bienheureux. Notre raison naturelle elle-même ne répugne pas de se laisser persuader par celle-ci.

c) Ce n'est pas un des moindres paradoxes du système thomiste pourtant que ces principes ou vérités révélées en viennent à fonder une véritable science théologique; la doctrine sacrée. En utilisant les vérités de foi comme de véritables axiomes, grâce au don d'intelligence qui nous fait pénétrer jusque dans l'intimité des choses et à une transposition suranalogique de nos concepts rendus capables d'exprimer adéquatement la réalité divine, le théologien va pouvoir développer la connaissance de foi, saisir la cohérence interne de la Révélation, retrouver en quelque sorte la structure même de la Pensée divine. De plus, à l'aide de la lumière naturelle qui lui fournira une logique, des outils dialectiques et ses évidences propres, le théologien pourra obtenir par voie syllogistique de nouvelles conclusions et accroître de cette manière le champ de ses connaissances. Enfin, cette même lumière naturelle aidera le théologien à réfuter les raisons que l'incroyant croit pouvoir opposer à la foi, en vertu de ce principe sur lequel repose toute la synthèse thomiste, à savoir que la grâce ne

contredit jamais la nature, mais la prolonge et l'achève (16).
d) Les bienheureux dont l'intellect est libéré des conditions terrestres du connaître et qui sont pleinement illuminés par la grâce divine peuvent par contre s'élever jusqu'à l'intuition claire et la contemplation des vérités révélées. Il leur est donné de pouvoir contempler Dieu dans son essence, encore que ce ne puisse être au point de l'embrasser totalement, Dieu infini restant un Mystère insondable pour une créature finie (17).

Saint Thomas parvient sans doute à maintenir le schéma tripartite paulinien - connaissance naturelle par la loi, connaissance de foi, connaissance dans la vision face à face des bienheureux. Il maintient la theôria platonicienne, mais en la situant dans un contexte d'eschatologie essentiellement futuriste. Il n'ignore pas non plus la tradition apophatique orientale qu'il cherche à intégrer à tous les niveaux de la connaissance de Dieu:

a) La raison naturelle déjà est contrainte, nous dit saint Thomas, d'utiliser pour décrire les attributs divins de procéder non seulement par voie d'éminence, mais encore par voie négative. Elle ne nous dit pas tant ce que Dieu est que ce qu'il n'est pas. Ceci est conforme à la doctrine patristique.

b) La connaissance de foi connaît elle-même un mode de connaissance par amour ou inclination qui se situe au-delà des concepts et qui est le fruit de l'extase: c'est la sagesse ou connaissance mystique des saints, de tous ceux qui bénéficient d'une illumination de leur intelligence par les dons de l'Esprit-Saint.

c) Saint Thomas, enfin, affirme avec vigueur que Dieu lui-même ne se connaît pas par mode de raison discursive, par division ou composition , par voie syllogistique comme la ratio humaine le fait, mais

---

(16) THOMAS D'AQUIN, Contra Gentiles, Livre III, ch. 40 et 154, Livre IV , ch. 1; Somme théologique 1a, qu. 1; qu.12, art. 13; 2a-2ae, qu. 1-8.
Sur la notion de science théologique chez St Thomas voir aussi: A. GARDEIL, Le Donné Révélé et la Théologie, p. 196-249; CH. JOURNET, Introduction à la théologie, Paris 1947; M.D. CHENU, La Théologie est-elle une science? p. 39-89; Y.M.J. CONGAR, La Foi et la Théologie, Tournai 1962; J. MARITAIN, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, Paris 1932.
(17) Contra Gentiles, Livre III, ch. 48-56, Somme théo. 1a qu. 12, art. 1-11 et qu. 14.

en vertu d'un pur acte d'Intelligence intuitive et directe qui lui permet de saisir toutes choses dans leur unité et synchronie. La science des bienheureux participe de ce mode de vision intuitive (18).

Mais saint Thomas, d'un autre côté, introduit une conception entièrement nouvelle de la théologie dans la mesure où il conçoit la connaissance théologique qui prolonge la connaissance de foi comme reposant sur des principes et des propositions révélées. Cette notion de la théologie, conçue sur le modèle de la science aristotélicienne, comme une science sacrée qui, par voie déductive ou argumentative, peut tirer des conclusions de ses premiers principes, l'entraîne à une totale réification des données de la foi. Dieu n'est plus défini comme le Dieu Vivant, mais comme Premier Mobile et Intelligence pure. La Révélation n'est plus cet Evénement qui m'interpelle dans mon existence concrète et illumine mon intelligence, mais une somme d'énoncés et de propositions. La foi n'est plus ma réponse personnelle à l'initiative de Dieu, mais l'adhésion de mon intelligence à un certain nombre de propositions dogmatiques ou articles de foi proposés et garantis par un Magistère ecclésiastique, une Eglise conçue comme Institution de Salut infaillible. La vision béatifique elle-même se trouve réifiée et intellectualisée puisqu'elle consistera d'abord en la contemplation de l'essence divine et des vérités révélées, plutôt qu'en la communion de personnes transfigurées et unies par les énergies de l'Amour et de la Gloire divines.

Cet usage non suffisamment critique de la ratio aristotélicienne qui conduit ainsi à l'objectivation et à l'intellectualisation de la connaissance de foi va peser de plus en plus lourdement sur les développements ultérieurs de la théologie catholique comme de l'orthodoxie protestante. La notion thomiste de science sacrée fait désormais de la théologie une science purement conceptuelle et argumentative, sûre d'elle-même, et donc autoritaire et dogmatique au mauvais sens du mot. On aboutit ainsi à ce que l'on peut nommer un positivisme de la Révélation, à savoir que la Révélation elle-même est traitée comme un donné conceptuel que le théologien peut en quelque sorte manipuler tel le physicien disposant souverainement de son objet. La théologie est

(18) Contra Gentiles, Livre I, ch 14, 30, 57-58, Livre III, ch 51 ; Somme théo. 2-2ae, qu 8 et 45.

devenue une connaissance de contrôle, à l'image des sciences de la nature. Du même coup, elle en vient à se considérer comme la reine des sciences, theologia gloriae qui pense disposer de la Vérité ultime dans le mesure même où, comme A. Gardeil l'affirme encore au début de ce siècle, il y a homogénéité parfaite entre la Révélation, le dogme et la théologie. Mais la conception thomiste de la théologie comme science repose sur une pétition de principe qui sera, à juste titre, rejeté par la Réforme protestante: La Révélation est-elle un donné dont la raison théologique pourrait ainsi disposer? Et peut-on dire aussi naïvement que saint Thomas lui-même que la science théologique soit une participation à la science des bienheureux, elle-même reflet de la connaissance que Dieu a de lui (19)?

2. La théologie de la Réforme a très consciemment voulu prendre ses distances par rapport à cette conception d'une théologie qui, sous l'influence de l'aristotélisme, se conçoit comme une theologia gloriae, parce que trop confiante en la raison naturelle comme en ses prémisses déclarées révélées et garanties par le Magistère ecclésiastique. Au cours des disputes théologiques de 1517 et de 1518 déjà, Luther condamne cette theologia gloriae et réclame que la théologie ne se fonde sur autre chose que le Christ humilié, souffrant et crucifié. Car, selon lui, Dieu ne se donne pas autrement à connaître que dans l'abaissement, l'humiliation et la petitesse du Christ, dans la prédication et l'annonce de l'Evangile, dans l'action concrète du Saint-Esprit dans le coeur des croyants et l'oeuvre que Dieu ainsi opère en eux. Luther ignore tout d'une théologie déductive et syllogistique fondée sur des prémisses ou propositions révélées. Il affirme la priorité d'une connaissance d'union par la foi sur toute

---

(19) Cf. A. GARDEIL, Le Donné révélé et la Théologie (voir notre note 24, chapitre I). Notre surprise a été grande de découvrir que des théologiens aussi "ouverts" que les Pères CONGAR et CHENU se solidarisent en fait entièrement avec les thèses du Père GARDEIL sur l'homogénéité du développement dogmatique en vertu d'un Magistère infaillible parce qu'assuré de l'assistance de l'Esprit-Saint en certaines circonstances bien déterminées, mais aussi en vertu du statut privilégié de la raison théologique qui sous la lumière de foi explicite des prémisses révélées. Voir Y. CONGAR, La Foi et la Théologie, p. 113, p. 127, p. 129, p. 161, p. 175 s.; M.D. CHENU, La Foi dans l'Intelligence, Parole de Dieu I, collection Cogitatio Fidei n° 10, Paris 1964, p. 115-138, p. 269-282.

saisie conceptuelle de Dieu, et c'est la raison pour laquelle sans doute aussi il rejette l'aristotélisme et déclare le platonisme plus en accord avec la Révélation (20).

Mais il ouvre en même temps déjà la voie à une théologie inductive, de l'expérience chrétienne, avant même la venue du piétisme et de Schleiermacher:

"Car personne ne peut comprendre Dieu, ni sa Parole, s'il n'a été éclairé immédiatement par le Saint-Esprit. L'action du Saint-Esprit, il faut l'expérimenter, l'éprouver, la ressentir, et c'est en faisant ces expériences qu'on est à l'école du Saint-Esprit. Si l'on n'a pas passé par elle, les mots restent des mots. On ne peut connaître Dieu que par l'oeuvre qu'il fait en nous, parce qu'Il nous fait éprouver et expérimenter. Là où on a fait l'expérience qu'il est un Dieu qui tourne ses regards vers ceux qui sont le plus loin de Lui, et qu'Il vient au secours de ceux qui sont pauvres, méprisés, misérables, qui ne sont rien du tout, là, le coeur s'enflamme pour Lui et déborde de joie." (21).

Comme ce texte le montre bien, toute son herméneutique de l'Ecriture consiste non pas à retrouver le dogme ecclésiastique mais l'oeuvre du Christ Vivant, le message du pardon et de l'amour de Dieu qui retentit dans la proclamation de l'Evangile et dont nous pouvons faire l'expérience par l'action de l'Esprit-Saint en nous. Par réaction contre la scolastique intellectualiste il lui arrive d'aller au-delà de sa propre pensée et de nier tout rôle positif à la raison dans le domaine de la foi. Jean Calvin, de formation et de tempérament plus intellectuels revient sans cesse au thème de la connaissance de Dieu.

---

(20) MARTIN LUTHER, Oeuvres, Tome I, Genève 1957, Controverse tenue à Heidelberg, p. 124-140. Voir aussi Controverse contre la Théologie scolastique (1517), p. 96-101.

Des thèses de Heidelberg on retiendra en particulier les thèses suivantes:

"19. On ne peut appeler à bon droit théologien celui qui considère que les choses invisibles de Dieu peuvent être saisies à partir de celles qui ont été créées;

20. Mais plutôt celui qui saisit les choses visibles et inférieures de Dieu en les considérant à partir de la passion et de la croix.

28. L'amour de Dieu ne trouve pas préalablement, mais crée son objet; l'amour de l'homme est créé par son objet.

29. Celui qui veut sans danger philosopher en Aristote, il faut qu'auparavant, il soit rendu bien fou en Christ.

36. Aristote critique et ridiculise à tort la philosophie des idées platoniciennes qui est meilleure que la sienne."

Voir encore l'article déjà cité de E. SCHLINK, note 10, ch. I et le commentaire des thèses de Heidelberg par JOHN BAILLIE, Our Knowledge of God, New York 1939, p. 189-198.

(21) M. LUTHER, Paraphrase du Magnificat de 1521, cité par H. STROHL, La pensée de la Réforme, Manuels et Précis de Théologie n°32, Neuchâtel-Paris 1951, p. 67.

Mais c'est pour revenir lui-même à la conception patristique et augustinienne d'une foi qui recherche la connaissance, non pour satisfaire un intellect en quête de démonstrations rigoureuses, mais pour mieux connaître Dieu, Le servir et Le révérer dans l'amour. Calvin, à la suite de Luther définit ~~à nouveau~~ la foi comme un renouvellement de l'intelligence et du coeur par l'illumination de l'Esprit-Saint qui nous ouvre le sens des Ecritures, le goût des choses qui appartiennent au Royaume de Dieu, et nous unit toujours plus étroitement à Jésus-Christ (22).

La Réforme marque ainsi un retour absolument résolu à la notion biblique et patristique de la connaissance de foi contre les déformations intellectualistes de la théologie scolastique. Il est extrêmement significatif à cet égard que Calvin dans ses préfaces à l'Institution parle de la doctrine chrétienne ou de "la somme de la religion chrétienne" comme d'un moyen pour mieux accéder à la lecture et à l'étude de l'Ecriture Sainte. La théologie n'a ici qu'un but très humble: servir à l'édification du Corps de Christ, amener les hommes à une meilleure connaissance de Jésus-Christ. La théologie n'est qu'une fonction parmi d'autres au service de l'Eglise au monde. Il n'est plus question pour elle de s'ériger sur un piédestal et de se proclamer "reine des sciences", doctrine surnaturelle, proclamant et développant des vérités révélées dont la rigoureuse cohérence interne devrait emporter l'adhésion de l'intelligence.

3. Mais la situation est toute autre dans la théologie qui s'exprime dans les Confessions de foi issues de la Réforme et ultérieurement dans l'orthodoxie protestante. Là, comme dans la tradition scolastique, l'Ecriture est plus le prétexte à fournir les éléments d'une construction doctrinale que le fondement et l'accès à une connaissance du Dieu Vivant et du Mystère insondable de son amour créateur et rédemp-

---

(22) JEAN CALVIN, Institution de la Religion chrétienne, Livre I, ch. 1, 2 et 3; Livre II, ch. 2, par. 18-25; Livre III, ch. 2; voir aussi T.H.L. PARKER, Calvin's Doctrine of the Knowledge of God, deuxième édition, Grand Rapids, Mich., 1959, E.A. DOWEY, The Knowledge of God in Calvin's Theology, New York 1952 et GILBERT RIST, Modernité de la méthode théologique de Calvin, dans Revue de Théologie et de Philosophie, n° 1, 1968, p. 19-33.

teur. Les Réformateurs ne sont donc pas parvenus à libérer pleinement la théologie occidentale de la notion intellectualiste et objectivante de la Révélation et de son corollaire, l'identification entre Révélation, dogme et théologie.

L'essor des disciplines théologiques annexes, exégèse et histoire, ébranlera cet édifice, mais pas suffisamment cependant pour le faire basculer d'une manière décisive. C'est que les sciences exégétiques et historiques sont tributaires de cette même ratio conceptuelle, réifiante et discursive. Le fossé, en réalité, ne cessera de s'élargir entre, d'une part, une théologie exposée à une pensée réifiante et objectivante et, d'autre part, la foi qui se sent de plus en plus étrangère à ce développement de la science théologique et cherche du même coup à se retrancher dans le domaine de la pure subjectivité. Le piétisme, le kantisme, le symbolo-fidéisme, l'existentialisme kierkegaardien expriment cette protestation de la foi contre une théologie aliénée. Mais ils ne parviennent pas, malgré tous leurs efforts, à dépasser ce dualisme entre une ratio théologique et la foi vécue, dans la mesure même où ils n'ont pas réussi à créer une nouvelle théologie, mais plutôt une anti-théologie.

4. Il nous semble que la théologie barthienne, bien qu'elle ait cherché à renouer avec les intuitions fondamentales de la Réforme n'a pas mieux réussi à se libérer véritablement de la problématique aristotélicienne et thomiste. Il existe incontestablement une différence décisive entre le thomisme et Karl Barth. La Révélation divine n'est plus conçue par ce dernier en termes d'articles et de propositions de foi, mais comme l'ensemble des actes historiques et rédempteurs de Dieu. La Parole-Evénement et la notion d'un Dieu Vivant appréhendé dans une structure non plus intellectualiste mais dialogique, dominent à nouveau la pensée théologique. D'autre part, Barth présuppose un écart fondamental entre les énoncés théologiques, les formules dogmatiques, d'une part, et la Parole divine d'autre part. Ceux-ci entretiennent bien avec cette Parole un rapport de similitude (Gleichnis) et de correspondance, mais ce rapport reste toujours partiel, imparfait, totalement humain. Le rapport analogique dépend pour s'actualiser de la seule grâce divine entièrement libre et souveraine, et non d'une quelconque capacité

de notre entendement ou de notre nature créée. Mais Barth ne parvient cependant pas lui-même à se libérer de l'idée que cette Révélation constitue un champ épistémique et sémantique absolument irréductible à tous les autres domaines de connaissance. La Révélation, pour lui aussi, est un donné, pourvu de sa propre logique et cohérence internes, de sa propre structuration que le théologien ne peut que reconnaître et suivre dans une attitude de totale obéissance et soumission, sans jamais se laisser influencer par aucun facteur extérieur.

Barth est le théologien qui a sans doute poussé le plus loin le thème de l'incogniscibilité de Dieu puisqu'il rejette radicalement la possibilité même d'une connaissance naturelle de Dieu. Mais simultanément, il affirme, comme saint Thomas, que notre connaissance de Dieu dépend en fin de compte de la connaissance que Dieu a de lui-même et que la théologie a pour tâche d'expliquer avec une rigueur toute scientifique ce contenu de la Révélation divine.

Avec Barth, nous semble-t-il donc, nous demeurons au sein d'un système théologique clos et fermé sur lui-même, rigide et sûr de ses énoncés, parce que ces énoncés, bien que jamais adéquats à leur objet, ont pour but de refléter la structure même, les contours de la Révélation divine. Barth paraît totalement ignorer l'activité structurante de l'esprit humain, les conditions transcendantales dans lesquelles nous est donné tout objet de connaissance, y compris l'objet théologique. Nous pensons que le théologien nous-même travaille sur des données, les données linguistiques et symboliques qui ont été initiées, provoquées par l'Evénement révélatoire lui-même. Mais Barth nous paraît ne pas distinguer assez clairement ces données bibliques ou de la foi du fait révélatoire lui-même, l'Evangile tel qu'il nous a été transmis par la tradition apostolique de l'Evangile comme acte de Dieu se révélant lui-même. C'est pourquoi Karl Barth ne s'en tient pas purement et simplement à un positivisme théologique, légitime parfaitement et fondé, mais maintient, comme Bonhoeffer l'a bien vu, un positivisme de la Révélation. Le positivisme de la Révélation de Karl

Barth est certes de nature différente que celui de saint Thomas ou de l'orthodoxie protestante au sens où il n'est plus d'essence conceptuelle et intellectualiste, où il ne cherche plus à réifier la Révélation divine. Mais il demeure un positivisme de la Révélation dans la mesure où il assigne à la théologie la tâche de rendre compte du contenu de la Révélation elle-même, et non simplement des traces que laisse cette Révélation, comme si la Révélation elle-même était directement accessible à la pensée théologique. C'est la raison aussi pour laquelle Barth est obligé de maintenir la thèse thomiste selon laquelle notre connaissance de Dieu est un reflet de la connaissance que Dieu a de lui-même et qu'elle sera toujours, en conséquence, un évènement miraculeux, surnaturel, radicalement hétérogène à tout autre mode de connaissance (23).

5. Nous avons cherché, au contraire, tout au cours de notre travail à montrer que la raison théologique bien qu'entièrement subordonnée à son objet (et ceci constitue la vérité de la thèse thomiste et de la thèse barthienne), n'en est pas moins pour autant une raison située, culturellement conditionnée, dont les opérations logiques et structurantes, sont identiques aux opérations logiques habituelles. Nous avons voulu nous libérer de cette idée que la théologie constitue une science à part et que la Révélation est un donné qui pourrait échapper à l'activité structurante et culturelle de l'homme, un champ épistémique et sémantique clos sur lui-même. Il a fallu pour cela chercher à ouvrir le plus possible la notion de connaissance théologique en la débarassant de sa hantise de se conformer à l'idéal scientifique aristotélicien comme de se constituer en science ou doctrine sacrée.

Il n'en résulte pourtant pas que la tradition théologique occidentale ait à renoncer à son idée de constituer la théologie comme une science, ou à sa distinction entre nature et grâce qui, en postulant l'autonomie du créé par rapport au Créateur, a rendu possible la constitution de la science moderne. La rigueur méthodologique, l'esprit critique et d'observation, l'ordre et la clarté, l'ob-

---

(23) Cf. KARL BARTH, Dogmatique II, 1 + et Introduction à la Théologie évangélique, p. 18-24, 31-32, 69-76. Voir aussi notre note 24, ch. I.

Note 23 (suite)

Nous adjoignons encore le texte ci-dessous très récent de Kirliche Dogmatik IV, 2, p. 970-971 et 973-974 qui nous paraît très significatif des ambiguités qui subsistent dans le système barthien entre la notion de Révélation comme Acte ou Parole et ce que Barth nomme l'Evangile ou le fait divin-humain comme contenu ontique et noétique.

"Le fait divin-humain qui constitue le contenu de l'Evangile n'est pas un fait muet, qui cacherait sa signification et pourrait en conséquence être interprété du dehors, mais c'est un fait qui s'éclaire de l'intérieur, qui parle lui-même, qui montre et découvre lui-même sa signification. Il faut nous en souvenir: l'oeuvre de Dieu est comme telle aussi sa Parole. L'histoire de l'alliance, de la réconciliation est comme telle aussi l'histoire de la révélation. La vie nouvelle du monde créée en Jésus-Christ est comme telle aussi sa lumière. C'est ainsi que ce fait divin-historique fonde, en se manifestant, aussi la connaissance: la connaissance de la foi, une vraie connaissance. Il crée l'intellectus fidei, la fides étant nécessairement une fides quaerens intellectum. L'Evangile se donne lui-même à comprendre et veut être compris. Ainsi le fait humain-historique qui correspond à son contenu et que le ministère de la communauté a pour tâche de présenter (auf den Plan zu führen), ne consiste pas seulement en une déclaration de l'Evangile, mais encore en son explication. Elle doit suivre l'explication qui procède continuellement de l'annonce de Jésus-Christ par lui-même, du contenu de l'Evangile lui-même et imiter l'oeuvre de prophétie du Médiateur divino-humain avec les moyens humains mis à sa disposition.

(... L'Evangile n'est pas connaissable en général. Mais il est compréhensible et explicable en général: car son contenu est rationel et non irrationnel. Expliquer l'Evangile signifie: tracer les points, les lignes, les contours de son contenu dans les relations et les proportions mêmes dans lesquelles il se révèle lui-même, non selon un art divin et une puissance divine, mais selon les possibilités humaines accordées à la communauté comme peuple de Dieu. Expliquer l'Evangile signifie: définir et décrire l'essence de Dieu, son existence et son action comme Créateur, Réconciliateur et Rédempteur, la grâce, l'alliance et l'oeuvre de réconciliation avec tout ce que celle-ci comporte de concret, de vivant dans l'épiphanie, la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ - et exprimer le Tout selon la norme de Sa propre Parole dans des formes humaines de représentation, de pensée, de langage, toujours nouvelles.)

Il s'agit donc de présenter et de faire déchiffrer humainement à des hommes cet Evénement tout entier qui n'est pas connaissable, mais pourtant compréhensible et intelligible. Tout dépend du fait qu'on laisse le contenu total de l'Evangile être son propre principe d'explication dans toutes ses normes et toutes ses dimensions, qu'on n'introduise sous aucun prétexte et à aucun titre des principes d'explication étrangers fondés sur des présuppositions métaphysiques, anthropologiques, épistémologiques, philosophico-religieuses, que l'on ne juge à partir d'aucun critère possible que le sien, que l'on ne réponde à aucune autre question que celles qu'il pose lui-même, qu'on ne lui impose aucun schème étranger, mais qu'on le laisse avec son propre schème et qu'il soit compris et interprété à partir de celui-ci."

jectivité ou la rationalité d'une pensée qui cherche à surmonter une logique du sentiment, les préjugés de la tradition et du sens commun, la recherche d'un langage ou d'une conceptualité toujours mieux appropriés à l'objet de connaissance, la distinction entre des domaines et des niveaux de connaissance différents et irréductibles sont le privilège de cette tradition dont nul ne devrait avoir honte (24).

Ce que nous demandons seulement à la théologie occidentale, c'est qu'elle utilise des outils dialectiques et une épistémologie plus appropriés à son objet, à sa nature spécifique comme à ses conditions historiques de manifestation et d'incarnation. La conception biblique de la connaissance de Dieu comme une connaissance dialogique entre un Je divin qui se livre entièrement et un Tu humain appelé à répondre lui-même dans un acte d'ouverture et de libre obéissance ne nous paraît pleinement compatible ni avec l'idéal aristotélicien de science déductive, ni avec l'idéal moderne de science inductive et expérimentale, le premier réduisant la foi à un système conceptuel, le second la dissolvant dans la pure subjectivité.

Afin de trouver cette épistémologie plus appropriée, il nous paraît qu'il convient de situer la connaissance théologique dans le cadre plus large d'une ontologie de la connaissance qui nous éclaire davantage sur les rapports entre une connaissance conceptuelle et une connaissance d'union. Nous aurons à utiliser, pour ce faire, les suggestions des sciences humaines contemporaines, mais nous le ferons dans le seul but de mieux dégager les conditions de possibilité du connaître théologique lui-même.

III Connaissance théologique et épistémologie

ARGUMENT: La connaissance théologique bien que constituant un type particulier de connaissance doit être replacée dans le cadre d'une ontologie générale de la connaissance qui puisse la situer à l'intérieur des autres dialectiques de la connaissance tout en respectant son ouverture à une Réalité et à un A-venir eschatiques et son rapport à un objet qui est essentiellement Sujet et Parole-Evénement.

---

(24) Cf. J.F. TORRANCE qui a écrit sur ce sujet un très documenté et courageux chapitre, Theological Science, p. 106 ss.

L'aristotélisme, le kantisme et le positivisme ne parviennent pas véritablement, avons-nous vu, à intégrer la connaissance théologique dans leur théorie générale de la connaissance. Ils ne peuvent donc que la rejeter, ou au mieux, comme cela s'est produit, en fait, que la situer dans un domaine "réservé". Le théologien s'en trouve très flatté. Mais il s'enferme du même coup dans un dogmatisme et un isolement qui nous ont paru aliénant, et contraires à la vraie nature de la connaissance de foi. Nous aimerions montrer qu'il est possible aujourd'hui, sans recourir au platonisme, comme n'a cessé de le faire la tradition orientale, de mieux comprendre épistémologiquement les conditions de possibilité du connaître théologique.

1. On peut considérer à notre époque les tentatives de Rudolph Bultmann, Gerhard Ebeling, Heinrich Ott et Fritz Buri qui ont cherché à resituer pleinement la connaissance théologique dans les structures existentiales de la pensée et du langage humains comme des tentatives résolues de se libérer de ces fausses épistémologies théologiques et de comprendre la raison théologique dans ses vraies conditions d'exercice. La question qu'il faut poser face à ces tentatives est de savoir si elles sont véritablement décisives pour la théologie occidentale.

Sous l'influence de la philosophie de l'existence, notamment celle de Heidegger - et en ce qui concerne F. Buri, celle de Jaspers - mais déjà du mouvement de protestation qui s'est esquissé tout au cours du XIX^{e} siècle, ces théologiens ont été rendus particulièrement attentifs au processus de réification et d'objectivation qui commande toute la pensée occidentale depuis le milieu du XIII^{e} siècle, et ils se sont demandés quel type de connaissance et de conceptualité conviennent en propre à la foi.

R. Bultmann et Heinrich Ott optent résolument, on le sait, pour une connaissance et un langage non-objectifs, libérés de la compréhension réifiante de la mythologie, de la science, de la métaphysique et de la théologie traditionnelles. Ils cherchent à exprimer la foi dans un langage qui resterait ouvert au Mystère de l'existence humaine, dans ce "langage de l'être" ou langage originaire dont parle à maintes reprises Heidegger dans ses écrits récents et qui est un langage qui

veut plus suggérer que décrire, se mettre à l'écoute que dire, manifester le non-pensé, ce qui demeure encore à penser.

Par contre, G. Ebeling et F. Buri sont plus sensibles au fait qu'une opposition radicale entre pensée objective et pensée non-objective, entre le contenu historique concret de l'Evénement et son Dass existentiel ne saurait être maintenue. Car toute pensée même non-objective a besoin pour s'exprimer et se comprendre de la médiation d'une pensée conceptuelle et d'un langage objectivant. Une théologie qui veut se libérer de la réification ne peut se développer elle-même sans le secours des disciplines exégétiques et historiques, ni non plus sans le recours à des énoncés dogmatiques. C'est pourquoi, selon Ebeling et Buri, il serait plus exact de parler d'une tension et non d'une opposition , entre pensée objectivante et pensée non objectivante, et situer la connaissance théologique et son herméneutique au coeur même de cette tension (24).

---

(24) Voir ANDRE MALET, Mythos et Logos, La pensée de Rudolph Bultmann, Genève 1962; H. OTT, Denken und Sein, Der Weg Martin Heidegger und der Weg der Theologie, Zollikon 1959; G. EBELING, Theologie und Verkündigung, Tübingen 1962 (en français, Théologie et Proclamation, Paris 1972); F. BURI, Dogmatik als Selbstverständnis des Christlichen Glaubens, Vol. I Vernunft und Offenbarung, Berne-Tübingen, 1956.

Cf. encore: JAMES M. ROBINSON et JOHN B. COBB ed., The Later Heidegger and Theology, New Frontiers in Theology, Discussion among German and American Theologians, Vol. I, New York, Evanston, Londres 1963; SCHUBERT M. OGDEN, The reality of God and other essays, Londres 1967 et dans Journal for Theology and the Church, Vol. III, Tübingen-New York 1967, les articles de H. OTT, The Problem of non-objectifying Thinking and Speaking in Theology, p. 112 s., F. BURI, The Problem of non-objectifying Thinking and Speaking in contemporary Theology, p. 136 s. et G. EBELING, The Chief Problems of Protestant Theology in the Present, p. 152. G. EBELING est de tous ces théologiens contemporains le plus conscient de la tension entre le pôle objectif et le pôle subjectif, entre l'histoire et la foi, la réalité et la théologie, la Loi et l'Evangile.

La pensée catholique a cherché elle aussi à se libérer d'une pensée trop exclusivement conceptuelle et chosiste. L'inspiration est venue surtout de la phénoménologie et des recherches de M. BLONDEL et J. MARECHAL. Il faut citer outre les travaux bien connus de K. RAHNER et E. SCHILLEBEECKX, ceux d'un jeune théologien français CHRISTIAN DUQUOC: Nombreux articles dans Lumière et Vie, Christologie, Essai dogmatique, l'homme Jésus, Paris 1968 et à paraître prochainement: Méthode et Théologie. D'un point de vue résolument heideggerrien, O. LAFFOU-CRIERE, Le destin de la pensée et la mort de Dieu, La Haye 1968.

A notre avis, ces quatre théologiens font encore la part trop belle à l'idéal scientifique aristotélicien dans la mesure où ils continuent à concevoir la science comme une discipline qui procède essentiellement par voie de conceptualisation réifiante et chosiste. Nous ne contestons pas que la pensée objectivante continue à exercer son emprise souveraine aujourd'hui dans le domaine des techniques et de la production, dans le domaine de la publicité et de l'information, au niveau de l'enseignement et des communications, donc jusqu'au sein des relations humaines, mais la pensée scientifique moderne ne se conçoit plus elle-même sur le type de la pensée mécaniste et chosiste, mais comme une pensée relationnelle et fonctionnelle. Continuer à opposer ou à dialectiser simplement pensée objective et pensée non-objective ne nous paraît pas constituer un dépassement réel de la problématique aristotélicienne. C'est encore en être tributaire. Rien d'étonnant, alors, si ces théologiens nous ramènent dans leurs résultats et conclusions aux perspectives anthropologiques ouvertes jadis par Schleiermacher (25).

2. La pensée scientifique moderne ne se réclame pas en effet de la raison discursive et conceptuelle, mais plutôt d'une raison dialectique qui pense en termes de relations et de fonctions et qui cherche derrière l'immense diversité et mouvance des phénomènes à les réduire non pas à des substances désignées par des concepts figés, mais à des invariants ou à des structures qui seront exprimés dans un langage opératoire, de nature mathématique, langage qui contrairement au langage conceptuel ordinaire ne décrit pas des objets et leurs qualités, mais construit ses propres données ou modèles. Ces êtres scientifiques ne sont donc plus compris comme des objets réels, mais comme des objets symboliques, de simples paramètres ou hypothèses de travail dont il faudra encore établir la validité par la multipli-

---

(25) Dans Theologie und Verkündigung, G. EBELING expose ainsi une nouvelle christologie et une nouvelle ecclésiologie qui ne nous paraissent que répéter ce que disait déjà Schleiermacher.

cation des expériences et des observations inductives (26). La pensée scientifique ainsi définie apparaît non pas comme le bloc monolithique d'une pensée objectivante et réifiante comme l'est la pensée conceptuelle, mais plutôt comme une connaissance de type éminemment complexe qui se dialectise elle-même par étapes successives, se nourissant tour à tour, selon G. Bachelard, de réalisme naïf, d'empirisme positiviste, de rationalisme mécaniste, de rationalisme fonctionnel et enfin de surrationalisme dialectique. Certes, à chacun de ces niveaux épistémologiques, il y a conceptualisation, mais conceptualisation toujours plus complexe, se développant à la fois par complication des notions de base et par leur négation et contestation, selon un processus d'enrichissement progressif où la connaissance se fait toujours plus englobante, sans pour autant que les concepts ainsi réifiés soient plus sûrs et mieux précisés: ils ne sont au contraire que plus frêles et plus délicats (27).

On peut dès lors se demander s'il ne conviendrait pas d'examiner de même la connaissance théologique selon un schéma de dialectique ascendante dans lequel la théologie conceptuelle au sens classique du terme ne représenterait qu'un des niveaux de cette dialectique, et où la tension entre pensée objectivante et non-objectivante apparaîtrait comme le moteur secret de cette dialectique. On pourrait du même coup mieux comprendre comment les diverses disciplines théologiques elles-mêmes, exégèse, histoire, dogmatique, théologie pratique représentent elles-mêmes divers niveaux de cette dialectique. Enfin, on parviendrait à se libérer définitivement de cette hantise de reproduire en théologie le modèle du positivisme scientifique, puisque ce dernier ne constitue qu'un moment provisoire de la connaissance scientifique.

Il ne saurait être question, toutefois, d'imposer à la connaissance théologique le même profil épistémologique que celui signalé par Gaston Bachelard pour la connaissance scientifique. Le profil appli-

---

(26) JEAN ULLMO, La Pensée scientifique moderne, Paris 1969, p. 23-81.
(27) G. BACHELARD, op. cit., p. 19-51.

cable à la connaissance théologique ne saurait être déterminé a priori. Ce sont les requêtes de l'objet même qui vont déterminer ce profil ainsi que les progrès de la connaissance qui s'y réfèrent. Nous retrouvons ici l'exigence de Barth et de Torrance: que le théologien se conforme d'abord et essentiellement à son objet. Mais il se peut précisément que cet objet fasse craquer la cohérence rationnelle et logique que l'on croit discerner en lui et qu'on cherche à lui imposer, en réalité, en vertu de contraintes culturelles subconscientes. Il se peut qu'en théologie, aussi, on soit amené à envisager la possibilité d'une logique non-aristotélicienne et d'un surrationalisme qui transcendent les normes ordinaires de la logique classique, et ceci - tant sous la pression de l'objet lui-même qu'en vertu de la stimulation produite par la culture ambiante (28).

Enfin, comme Gaston Bachelard a entrepris, parallèlement à ses investigations épistémologiques, une psychanalyse et une poétique des concepts scientifiques les plus fondamentaux, il nous faut sans doute aussi laisser place dans la théologie à l'Imaginaire et à la Symbolique. La tentative dans la pensée moderne de restaurer la valeur de l'Imagination et du Rêve correspond incontestablement à une réaction extrêmement étendue et profonde contre l'impérialisme d'une pensée conceptuelle. Mais ici encore, pour que cette réaction puisse nous amener à un tournant décisif, il faudra l'interpréter dialectiquement (29).

---

(28) BERNARD MOREL, Dialectiques du Mystère, Paris 1962.

(29) Voir G. BACHELARD, L'eau et les rêves, Paris 1942; La psychanalyse du feu, Paris 1938; La poétique de l'espace, Paris 1957, etc.

Au niveau de la réflexion théologique, voir en particulier G. DURAND, Statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui, dans Lumière et Vie, n° 81, 1967, p. 41-74, avec une très précieuse bibliographie, p. 73 et 74.

Cf. encore RICHARD KRONER, How do we know God? An Introduction to the philosophy of religion, New York 1943 et The religious function of Imagination, New Haven 1941; AUSTIN FARRER, The Glass of Vision, The Bampton Lectures, deuxième édition, Londres 1958. Ce dernier auteur s'inscrit dans un cadre thomiste et supranaturaliste.

3. Paul Tillich a cherché à situer la connaissance religieuse et théologique dans le cadre d'une ontologie de la connaissance qui nous paraît particulièrement éclairante pour mieux comprendre la relation dialectique qui unit nos diverses approches cognitives.

Pour Paul Tillich, toute réalité s'inscrit dans une polarité sujet-objet. Cette structure dialectique est inhérente à la réalité créée comme à la réalité divine, mais alors que, dans la réalité divine, cette structure se maintient dans l'unité et est comme transcendée sous son aspect oppositionnel, dans les conditions actuelles de l'existence humaine, cette structure apparaît au contraire sous son aspect conflictuel. Notre connaissance n'est possible elle-même que sur le fond de cette polarité ontologique fondamentale. Ceci signifie que l'objet connu n'est jamais à ce point objet qu'il pourrait rester impénétrable: il est toujours déjà "ouvert", doué en quelque sorte de subjectivité. Inversement, le sujet connaissant n'est jamais sujet pur: pour connaître un objet, il doit être capable non seulement de s'ouvrir lui-même à cet objet, de s'unir à lui, mais encore de le tenir comme à distance de lui-même, de se séparer de lui pour mieux le contrôler et le regarder.

"La connaissance est une forme d'union. Dans tout acte de connaissance, le sujet connaissant et l'objet connu sont unis; la distance entre le sujet et l'objet est surmontée. Le sujet "saisit" l'objet, l'adapte à lui-même et en même temps il s'adapte à l'objet. Mais l'union de la connaissance est très particulière: c'est une union dans la séparation. Le détachement est la condition de l'union cognitive. Pour connaître, il faut regarder une chose et pour la regarder, il faut se tenir "à distance". L'union cognitive présuppose la distance cognitive"(30).

Ainsi la connaissance n'est possible qu'en vertu d'une certaine communauté de structures entre le sujet connaissant et l'objet connu, et elle implique à la fois un élément de participation et de séparation, d'union et de détachement entre le sujet et l'objet. C'est pourquoi aussi la connaissance oscillera elle-même constamment entre ces deux pôles subjectif/objectif. Dans la mesure où l'élément de séparation, le pôle objectif et non-émotif, dominera, nous serons en présence d'une

---

(30) P. TILLICH, Systematic Theology, Vol. I, p. 94 (en français: Théologie systématique, Tome I, p. 187-188) Nous donnons ici notre propre traduction.

connaissance de contrôle ou de domination (controlling knowledge, Herrschaftswissen) dont le modèle-type est fourni par les sciences mathématiques et exactes. Dans la mesure où l'élément de participation et d'union domine, c'est-à-dire le pôle subjectif, nous aurons affaire à une connaissance d'accueil et d'union (receiving knowledge), l'éros platonicien, les philosophies romantiques de la vie, de l'existence, de la personne, représentent ce deuxième type de connaissance éminemment existentielle qui cherche à résister à la réification du premier type de connaissance fondé sur une raison technique et purement formelle.

Entre ces deux types de connaissance, Tillich situe un type intermédiaire constitué par les sciences herméneutiques ou humaines (histoire, psychologie, sociologie, anthropologie, etc...) qui comprennent à la fois un élément d'union (moment de la compréhension, du Verstehen) et un élément de détachement (l'étude objective des sources, des textes, du comportement, etc...)

Tillich observe, par ailleurs, qu'il est impossible d'opposer radicalement la connaissance d'union et la connaissance de détachement, puisque la connaissance de contrôle inclut toujours un élément de participation et la connaissance d'union un élément de séparation. C'est parce que l'homme lui-même, dans les conditions actuelles de l'existence, se trouve en conflit avec ses éléments objectifs et subjectifs qu'il tend à opposer ces deux types de connaissance, à méconnaître leur complémentarité et à lutter pour établir la domination de l'une ou de l'autre.

Mais qu'en est-il de la connaissance religieuse ou de la connaissance de foi? Tillich la situe dans le prolongement de la connaissance d'union, mais il relève simultanément la spécificité propre de l'objet religieux. Le sujet se livre (surrender) entièrement à son objet de connaissance, tandis que l'objet connu transcende lui-même l'objectivité comme la subjectivité, se situe au-delà de la structure objet-sujet qui caractérise la finitude. La raison humaine, lorsqu'elle est saisie par l'objet religieux, est amenée à découvrir ainsi ses propres profondeurs comme la profondeur de tout ce qui est, le Fond ultime et

transpersonnel de l'Etre. La raison devient en quelque sorte extatique: elle sort d'elle-même sans pour autant être détruite ou niée. Les structures rationnelles subsistent, mais comme brisées, transcendées, amenées à un au-delà d'elles-mêmes qui n'est pas l'irrationnel, mais la profondeur de la raison et de l'Etre. C'est pourquoi la connaissance religieuse nous apparaît toujours aussi comme un dévoilement, une révélation du Mystère de l'Etre. Pour Tillich, cette connaissance de la révélation ou de l'auto-manifestation de l'Etre se situe à un niveau plus profond que celui de la connaissance ordinaire et elle porte deux marques caractéristiques:

a) C'est une connaissance qui transforme et guérit le sujet connaissant. Dans la connaissance de révélation, la raison parvient à se comprendre elle-même par delà ses propres ambiguités et contradictions, non plus dans l'opposition d'une raison théorique et objective et d'une raison pratique et subjective, mais comme raison réconciliée et unifiante. Elle devient raison théonome par delà les conflits de l'autonomie et de l'hétéronomie, de l'absolutisme et du relativisme, du formalisme et du sentimentalisme. Il se passe ici quelque chose de semblable à la cure psychanalytique où le sujet, lorsqu'il parvient à assumer son passé et ses conflits dans une lumière nouvelle, se trouve réconcilié avec lui-même.

b) La connaissance de révélation n'est pas donnée à tous, mais seulement à ceux qui participent à l'événement révélatoire. C'est une connaissance de foi . Le terme "participation" n'a donc pas pour Tillich un sens proprement ontologique dans ce contexte, mais plutôt ontique: il signifie que seul celui qui a été saisi par le Mystère de l'Etre ou la Réalité ultime peut connaître cette Réalité et comprendre le vrai sens des symboles ou des concepts qui la signifient. Ne peut être de même théologien que celui qui a été saisi par une préoccupation ultime, que celui qui se situe à l'intérieur de la situation révélatoire, du cercle théologique. La doctrine de l'analogie de l'être que Tillich exprime très souvent en termes de participation doit être de même comprise, comme chez saint Thomas, en référence à l'analogie de la foi.

On observera cependant que Tillich lui-même distingue, comme saint Thomas, cette connaissance de la révélation par mode de participation ontique d'une connaissance naturelle de Dieu qui est rendue possible par le fait que tout être fini participe d'une manière ou d'une autre à la Réalité ultime. S'il s'agit d'un être humain, on constatera qu'il est presque toujours conscient de la présence dans son existence d'une dimension ultime ou inconditionnée de la Réalité et la reconnaît comme une exigence d'Absolu qui donne sens à sa vie. S'il s'agit d'un être fini quelconque, il pourra toujours être utilisé par l'homme pour exprimer sous un mode analogique le fondement ultime de toutes choses, car le fini, quel qu'il soit, est toujours ouvert à l'infini. Ici la participation et l'analogie ne sont plus comprises par Tillich de manière ontique, mais ontologique, en dehors d'une référence spécifique à la connaissance de foi. Mais Tillich a soin de préciser que cette connaissance naturelle de Dieu ne peut jamais servir elle-même à fonder une connaissance théologique. Car l'homme ne peut vraiment penser la Réalité ultime que s'il a été saisi et transformé par celle-ci, dans une expérience révélatoire, sorte de choc ontologique de nature extatique, d'illumination de l'être tout entier, y compris les facultés intellectuelles. Cette expérience révélatoire dépend de la seule grâce divine, mais elle est rendue possible en même temps par les structures auto-transcendantes de la réalité finie (31).

---

(31) Sur cette ontologie de la connaissance, voir S.T. I, p. 8-15 et 71-159, en particulier p. 71-81, 94-105, p. 117-118, 129-131, p. 155-157. Voir également l'article Trennung und Einigung im Erkennisakt, Probleme einer Ontologie des Erkennens, dans P. TILLICH, Gesammelte Werke, Vol. IV, p. 107 s., Stuttgart 1961.

Pour une étude critique de la connaissance de Dieu chez Paul Tillich, on pourra se référer en particulier à: GEORGE F. Mc LEAN, Man's knowledge of God according to Paul Tillich, A Thomistic Critique, Washington D.C. 1958 (a paru aussi dans Abstract, Vol. XVIII, n° 31). R. ALLAN KILLEN, The Ontological Theology of Paul Tillich, Kampen 1956, p. 89-109.

Les textes clés sur l'analogie de l'être chez Paul Tillich sont à chercher dans S.T. I, p.131, 239-241, 258-259, p. 279 et S.T. II, p. 115.

Au sujet de la critique de cette notion chez Tillich voir J.P. GABUS, op. cit., note 5, p. 121 et surtout l'étude de B. MONDIN, The principle of Analogy in Protestant and Catholic Thought, La Haye 1963, p. 118-146. Pour Mondin, St Thomas se situe à mi-chemin entre Tillich qui accentue l'immanence de Dieu et Barth qui, au contraire, l'exagère.
la transcendance

Tillich, tout en soulignant ainsi les conditions spécifiques de la connaissance de foi qui ne saurait être comprise sur le modèle de la connaissance de contrôle, mais comme une participation par mode d'union à une réalité qui dépasse et fonde la structure sujet-objet, n'insiste pas moins cependant sur le fait que cette connaissance se produit dans les structures finies de notre langage et qu'elle demeure déterminée par la structure bi-polaire sujet-objet qui caractérise tout acte humain cognitif. D'une part, la connaissance de foi ne peut qu'utiliser des symboles ou des concepts finis qu'elle devra simultanément affirmer et nier pour exprimer le caractère paradoxal de son "Objet" qui transcende lui-même le schéma sujet-objet. D'autre part, la connaissance de foi ne peut échapper elle-même aux catégories ontiques, notamment à la catégorie du temps, qui introduit nécessairement une coupure entre le moment de perception et le moment de réflexion. La connaissance de foi comporte ainsi elle-même un élément de détachement et de séparation, que ce soit au niveau conceptuel ou au niveau cognitif. C'est cet élément de détachement qui permet à la connaissance de foi intuitive de devenir une connaissance réflexive ou théologique. Mais ce serait une erreur, selon Tillich, de comprendre ce moment de détachement et de réflexion comme succédant au moment de participation et de perception immédiate. Ces deux moments, en réalité, sont présents l'un dans l'autre, ils "alternent et établissent dans leur totalité la rencontre cognitive. Cette situation est la même dans tous les domaines et c'est cette struc-

ture qui rend possible la connaissance religieuse" (32).

4. Cette ontologie de la connaissance va nous permettre de procéder à une sorte de synthèse des résultats acquis et de dégager les principes qui vont diriger notre enquête telle que nous l'avons définie au chapitre précédent.

Connaître, dirons-nous, c'est très littéralement (co-) naître avec la chose, adhérer à elle, la pénétrer par l'intérieur, dans son intimité même. Mais c'est aussi pouvoir l'ex-pliquer, c'est-à-dire la déplier, la regarder à distance, pouvoir en faire le tour, la com-prendre, plus encore, peut-être, se la rendre familière, ne pas se tenir devant elle comme en face de quelque chose d'insolite et d'étrange, mais se l'apprivoiser et se l'assimiler, la contrôler et la dominer, si l'on veut, mais moins pour se l'approprier de façon impérialiste que pour faire connaissance avec, surmonter la surprise et le désarroi qu'elle a pu engendrer en nous. L'acte de connaissance implique bien, comme Tillich le souligne, ce désir d'union, d'adéquation et d'identification avec l'objet connu qui est à la base même de l'éros cognitif. Mais, en même temps, l'acte de connaissance pour parvenir

---

(32) P. TILLICH, Gesammelte Werke, Vol. IV, art. cité p. 116.
Dans son ouvrage déjà ancien, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, Göttingen 1923 (voir Gesammelte Werke, Vol. I Frühe Hauptwerke, Stuttgart, deuxième édition, 1959, p. 109 s.), Tillich avait entrepris une présentation quelque peu différente de cette ontologie de la connaissance: il distinguait alors 3 concepts fondamentaux, la pensée, l'être et l'esprit, la pensée étant le pôle sujet et l'être le pôle objet, l'esprit étant le principe signifiant qui unifie cette polarité dialectique. Mais la pensée c'est aussi la forme, et l'être le contenu, de sorte que Tillich ordonnait les sciences d'une manière fort différente alors, non pas selon leur mode de connaissance, mais selon la nature de leur objet: forme, contenu, signification. Dans cette perspective première, la théologie n'apparaissait pas à Tillich comme fondamentalement différente de la métaphysique.
Par contre l'article Kairos und Logos, Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis (1926) dans Gesammelte Werke, Vol. IV, distingue déjà nettement la connaissance scientifique de la connaissance mystique-existentielle, la première étant sensible à l'aspect rationnel de l'être, son logos, la seconde à son caractère historique comme destin et kairos. On peut donc considérer cet article comme marquant un tournant décisif dans la transformation de la théorie de la connaissance chez Paul Tillich. La période 1924-1929, comme nous l'avons souligné dans notre Introduction à la Théologie de la Culture de P. Tillich, p. 26-27, est particulièrement significative pour comprendre l'oeuvre de maturité de P. Tillich.

à cette fin implique des démarches de contrôle de type essentiellement analytique et discursif. Connaître une ville, ce sera ainsi d'abord être capable de s'y orienter en fonction d'un certain nombre de points de repère qui constitueront dans notre esprit une certaine image qui pourra elle-même se préciser sur un "plan" , voire dans une planification de type projectif. Nous sommes ici au niveau d'une connaissance purement objective. Mais connaître une ville, ce sera aussi connaître son histoire, ses activités, ses us et coutumes, ses habitants et ses monuments. La connaissance va maintenant se déployer en se diversifiant de manière quasi inexhaustible. Elle impliquera des éléments objectifs et subjectifs qu'il deviendra de plus en plus difficile de démêler. Enfin connaître une ville, ce sera y habiter, y séjourner assez longuement pour que celle-ci n'ait plus de secret pour moi. La ville fera désormais partie de mon propre horizon et de ma propre histoire: elle sera vraiment le lieu de ma demeure, vraiment mienne.

Si l'on se réfère ainsi à l'acte total de la connaissance, et non à un type ou à un moment particulier de connaissance, connaître une chose n'apparaît pas fondamentalement différent, nous semble-t-il, de connaître une personne. Toute connaissance s'inscrit ainsi dans une dynamique de l'éros cognitif qui, pour parvenir à son but, l'union avec l'objet cognitif, va utiliser toutes les démarches symboliques et rationnelles qui sont à sa disposition. Pour l'éros cognitif, tous les moyens sont bons; c'est toujours, comme l'a bien vu Hegel, [redacted], une Totalité englobante du Savoir qui assère tout à la fois connaître l'objet dans son intimité, lui arracher tous ses secrets et en même temps pouvoir mieux le contrôler et le maîtriser, en disposer selon ses propres désirs. Au coeur de la connaissance s'inscrit [redacted] le Désir totalitaire de l'Autre, une Soif de l'Absolu dont il faut bien reconnaître l'ambiguïté et l'immoralisme. La connaissance ignore la morale.

Cet idéal de connaissance, qui mérite à peine le nom d'idéal, connaît bien des échecs et des avatars. Car je ne dispose pas de l'autre comme d'un objet; il pourra se récuser, et c'est alors que la connaissance de cet Autre qui est mon prochain pourra m'apparaître comme irréductible à la connaissance des choses. Mais le physicien moderne connaît cette même fuite de l'objet: il n'en a jamais fini d'explorer l'univers des molécules et des particules comme celui des galaxies.

Nous avons vu que ~~lui-même~~ celui-ci est toujours en train de remettre en cause ses propres notions et ses propres objets, qu'il les construit plus qu'il ne les saisit et les comprend.

La dialectique de la connaissance religieuse présente à cet égard les mêmes ambiguïtés et difficultés. L'homme voudrait bien aussi pénétrer l'intimité de Dieu, du Sacré, connaître Ses desseins et sa nature, à la limite, pouvoir se rendre familier et "s'apprivoiser" cette Puissance. Mais ce projet perpétuellement tenté et recommencé se heurte lui aussi à un objet qui recule toujours et se dérobe. La prétention d'Eunomius, le théologien aristotélicien, à connaître Dieu tel qu'il se connaît lui-même, est à juste raison taxée de pure folie et dénoncée comme insensée par Jean Chrysostome. Comment l'homme qui ne connaît déjà pas la nature des choses qui l'entourent et sa propre âme pourrait-il prétendre connaître la nature de Dieu?

Par ailleurs, la connaissance religieuse est contrainte, elle aussi, de réaliser sa visée ultime à travers des médiations qui sont nécessairement morcellantes et déformantes, elle ne paraît pas avoir à sa disposition un autre langage et un autre mode de pensée que celui de la connaissance ordinaire. C'est pourquoi nous avons été, peut-être, un peu sévère à l'égard d'une théologie fondée sur l'épistémè aristotélicienne. Du moins fallait-il en dénoncer les limites et la prétention de celle-ci au dogmatisme et à l'absolutisme. Même Tillich, à cet égard, n'est pas au-delà de tout reproche. Son affirmation très marquée par des préoccupations apologétiques, selon laquelle la révélation guérit la raison de ses contradictions et de ses ambiguités, manque elle-même de nuances et est dépourvue d'une vraie dimension eschatologique.

Car, en fait, la connaissance de foi participe elle-même aux ambiguïtés et aux contradictions inhérentes à la connaissance humaine en général. Cependant, et en ceci elle est exemplaire pour les autres types de connaissance; elle est une connaissance qui se sait en marche, toujours partielle, mais proleptique, anticipation dans l'espérance d'une connaissance qui, un jour, sera pure vision et union avec son objet. La connaissance de foi est déjà connaissance d'amour, mais dans le clair-

obscur du jour qui point. Et c'est dans ce sens qu'elle peut être dite connaissance de la révélation, non pas au sens où elle disposerait déjà d'un donné révélé, mais comme renvoi à un Mystère caché et pourtant dévoilé, manifesté.

Par connaissance de foi, il faudra donc entendre ce mouvement même de la foi vers la connaissance de son objet, mais sous son aspect encore subjectif, intuitif et immédiat, la fides quae creditur (33).

Par connaissance théologique, on entendra, au contraire, cette même connaissance en tant qu'elle a pris conscience d'elle-même, qu'elle devient réflexive, qu'elle cherche à préciser le contenu de son objet en se distançant de celui-ci et en s'explicitant conceptuellement et dialectiquement. C'est la fides qua creditur (34).

Enfin par connaissance de Dieu, on comprendra cette connaissance qui parvient à unir les deux pôles de la connaissance, son aspect sub-

---

(33) Voir, en perspective catholique thomiste, mais ouverte à une analyse phénoménologique N. DUNAS, Connaissance de la Foi, Paris 1963 suivi p. 147-215 d'une bibliographie commentée; d'un point de vue protestant - dans une perspective encore marquée par la problématique du XIX^e siècle, mais en réaction: H. LEENHARDT, Connaissance religieuse et foi, Etudes théologiques et religieuses, Montpellier 1941; dans un éclairage très bultmannien, G. EBELING, The Nature of Faith, Londres 1961, et F. GOGARTEN, The Reality of Faith, the Problem of Subjectivism in Theology, Philadelphia 1959.

(34) Outre les nombreux travaux mentionnés ci-avant, il faudrait encore mentionner:
A. LECERF: Introduction à la Doctrine réformée, 2^e cahier, Du fondement et de la signification de la Connaissance religieuse; Paris 1938; E. BRUNNER, La Doctrine chrétienne de Dieu, Dogmatique, Tome I, Genève 1964, p. 91-101 notamment; D. BONHOEFFER, Act and Being, New York 1961; G. MIEGGE, Visible and Invisible, Christian affirmations in a secular age, Londres 1958; H. VAN OYEN, Theologische Erkennislehre, Versuch Dogmatischer Prolegomena, Zurich 1955; G. STAMMLER, Vom Erkenntnis-Charakter der theologischen Aussagen dans Kerygma und Dogma, p. 259-315.

Et d'un point de vue historique, l'article Théologie du Père Y. CONGAR dans Dictionnaire de Théologie catholique, Vol. XV, col. 342-502, Paris 1946 et "Théologie"de G. EBELING dans Religion in Geschichte und Gegenwart, Vol. VI, p. 754-768, troisième édition, Tübingen 1962.

jectif et son aspect objectif. Elle correspond si l'on veut à la notion tillichienne de raison extatique. Dans notre propre perspective, nous dirions plutôt qu'elle est cette connaissance en marche, eschatologique, attente d'une Révélation plus grande de Dieu et d'une Lumière dont elle sait n'avoir contemplé encore que quelques rayons.

Nous nous distancerons cependant de l'analyse ontologique de Tillich sur trois points précis:

a) nous pensons qu'il convient de préciser mieux que Tillich ne le fait la précédence de l'Objet de foi sur le sujet humain et le caractère paradoxal de sa manifestation. Il ne suffit pas, nous semble-t-il, d'affirmer que Dieu est au-delà de la scission sujet-objet et transcende l'objectivité comme la subjectivité. Nous suivrons sur ce point Torrance et Barth qui insistent non seulement pour dire que dans la connaissance de foi, c'est toujours Dieu qui prend l'initiative de se faire connaître Lui-même, mais encore se fait toujours connaître comme le Tout Autre, non pas au-delà de toute objectivité et toute subjectivité, mais bien plutôt dans une Objectivité et une Subjectivité transcendantes. Alors que dans la connaissance ordinaire, le sujet connaissant et l'objet connu sont liés aux catégories de l'espace et du temps, et appartiennent l'un et l'autre à la nature, à la finitude du créé, dans la connaissance de foi, l'Objet de foi se donne comme radicalement Autre que le sujet connaissant et exige de lui une totale ouverture et disponibilité. Mais, de manière paradoxale, Dieu est aussi toujours celui qui se fait connaître dans la propre objectivité contingente de notre monde et de ses structures, Celui qui s'incarne entièrement dans un acte de total abaissement dans notre condition humaine.

Il nous paraît que Tillich a notamment tort de chercher à réduire l'aspect personnel et dialogique de Dieu dans l'Ecriture Sainte pour l'interpréter en termes de simple Mystère transpersonnel de l'Etre. Certes la Subjectivité de Dieu ne saurait être ramenée à notre subjectivité humaine. Elle demeure comme son Objectivité transcendante. Mais elle se dit dans notre langage personnel et dialogique et ne peut se dire que dans ce langage. Car le langage de l'être reste le langage du même et de l'identité. Seul le langage dialogique exprime la différence

et la véritable altérité. La Parole divine, lorsqu'elle est interprétée en termes purement ontologiques, nous paraît perdre son caractère d'interpellation et de mise en question comme son invitation à vivre en communion vivante et en véritable réciprocité avec Dieu. Or, c'est précisément la relation dialogique avec Dieu qui nous permet seule de comprendre Dieu, non pas comme le simple prolongement ou la projection de nous-mêmes, mais comme vrai Sujet et vrai Objet de notre foi, et de nous comprendre nous-mêmes comme d'authentiques sujets doués d'autonomie de jugement et d'objectivité (35).

b) Nous voudrions aussi insister plus que Tillich et la tradition théologique ne l'ont fait jusqu'à présent sur l'activité structurante de l'esprit humain dans la connaissance religieuse plutôt que simplement sur sa réceptivité.

C'est ainsi que nous chercherons à préciser les opérations logiques et symbolico-conceptuelles par lesquelles l'esprit humain, sous la pression de son conditionnement socio-culturel et les conditions mêmes d'incarnation de l'Objet révélé, exprime et structure lui-même le contenu de cette connaissance.

On pourrait aussi montrer comment l'idéologie d'une classe dominante ou d'une classe opprimée, d'un groupe marginal ou minoritaire, capte elle-même la connaissance de foi dans un but d'auto-justification ou pour la faire servir à ses propres fins. Cette dernière perspective ouvrirait la voie à une critique sociologique de la connaissance religieuse et de la raison théologique d'inspiration marxiste qui n'est pas le but de notre travail, mais dont nos propres présuppositions fondent la possibilité et la légitimité (36).

c) Enfin plus que Tillich, et la tradition occidentale en général, nous voudrions souligner le moment apophatique dans la dialectique de la connaissance théologique, ce moment où le théologien prend conscience de la relativité de sa propre conceptualisation et symbolisa-

---

(35) Cf. J.F. TORRANCE, op. cit., p. 295-312.

(36) Pour une critique marxiste de la connaissance religieuse, voir ROGER GARAUDY, De l'Anathème au Dialogue, un marxiste s'adresse au Concile, Paris 1965, notamment p. 59-121.

tion, et suspend son jugement et son activité intellectuelle pour s'unir à son objet dans la prière et la contemplation silencieuses.

Le problème fondamental de toute connaissance théologique nous paraît en effet consister dans ce double décalage ou écart qui existe, d'une part, entre la réalité divine qui se donne elle-même à connaître et son expression entièrement mondaine et humaine, et, d'autre part, le fait que cette réalité elle-même qui se donne à connaître ne perd pas pour autant son caractère de Mystère.

Je ne puis, d'une part, en effet, que viser, penser, exprimer l'objet de foi qu'à travers les énoncés de mon langage et les représentations de mon esprit, mais ces énoncés et ces représentations ne sauraient jamais eux-mêmes coïncider avec cet objet. Je devrais toujours assumer que l'objet de foi dans sa manifestation et par sa présence déborde les énoncés et les représentations que je m'en fais. Ceci constitue la première limite de toute théologie positive. (37)

Mais, d'autre part, les limites inhérentes à la connaissance théologique ne tiennent pas seulement à l'inadéquation et aux limites propres de notre langage et de nos efforts pour expliciter sa visée et ses représentations, mais encore à la nature même de l'objet de foi qui, selon l'expression de Nicolas de Cues, demeure "l'Innommable en lui-même". Dieu demeure même pour la foi une question. Il est toujours saisi par celle-ci plus comme une Présence saisie par mode d'union,

---

(37) "Privée de représentations, la foi serait vide de tout contenu: il n'y aurait plus de croyance précise. Mais si elle était coupée de toute présence à Dieu, la foi ne serait qu'un amalgame de formules sans rapport avec la réalité: elle n'aurait plus aucune valeur existentielle. On ne peut donc supprimer de la foi l'un ou l'autre de ces éléments. Mais c'est dire qu'elle implique une tension qui laisse l'esprit insatisfait. Un mystique et un théologien se disputeront toujours l'âme du croyant." F.M. GENUYT, Voir Dieu dans Lumière et Vie, n° 52, 1961, p. 104-105.

Cf. encore G. WIDMER, Intelligibilité et incompréhensibilité de Dieu dans Revue de Théologie et de Philosophie, n° 3, 1968, p. 145-162. E. SCHILLEBEECKX, Révélation et Théologie, 3° partie, Ch. 2, l'aspect non-conceptuel de la connaissance de Dieu selon St Thomas d'Aquin; CH. JOURNET, Connaissance et Inconnaissance de Dieu, Paris 1943; H. DE LUBAC, Sur les chemins de Dieu, Paris 1956 (nouvelle édition remaniée de l'ouvrage: De la Connaissance de Dieu).

comme un Mystère liturgique et vécu que dans la clarté du concept et de l'analyse, comme l'Expliqué et l'Explicité. Il n'y a, dit encore Nicolas de CUES, qu'une seule et unique théologie, affirmative, négative, dubitative, disjonctive, synthétique, chacun de ses modes d'expressions possibles s'efforçant d'exprimer, comme il le peut, l'Ineffable en soi,(38). Et Paul Tillich déclare de même de manière très juste :

"La révélation de ce qui est essentiellement et nécessairement mystérieux signifie la manifestation dans le contexte de l'expérience ordinaire, de quelque chose qui transcende le contexte ordinaire de l'expérience. On connaît quelque chose de plus du mystère lorsqu'il s'est manifesté dans la révélation. Premièrement, sa réalité est devenue un fait d'expérience. Deuxièmement, notre relation à alle est devenue un fait d'expérience. Toutes deux sont des éléments cognitifs. Mais la révélation ne dissout pas le mystère en connaissance. Elle n'ajoute rien directement à la totalité de notre connaissance de la structure sujet-objet de la réalité" (39).

Nous aurons à revenir ultérieurement sur cet aspect extatique et apophatique de la connaissance théologique dont l'Occident devait nécessairement se détourner à partir du moment où il a voulu considérer la théologie comme une science, une connaissance de contrôle plus que comme l'approche communielle du Mystère. Mais il nous paraît nécessaire auparavant de discerner plus clairement ce qui constitue comme tel la nature et la spécificité de cet "objet" qui fonde la connaissance ou la "science" théologique. De quoi s'agit-il donc ?

---

(38) NICOLAS DE CUES, Oeuvres choisies, Paris 1942, La Filiation divine, p. 183-186.

(39) P. TILLICH, Théologie systématique, Tome I, Paris 1970, p. 216-217.

Deuxième Partie:

DE LA SPECIFICITE

de

L'OBJET THEOLOGIQUE

Chapitre IV

Objet religieux et objet théologique

1. En quel sens peut-on parler d'objet de foi, d'objet théologique et d'objet religieux?

Nous nous sommes référé à plusieurs reprises à la notion d'objet théologique ou d'objet de la foi tout en dénonçant l'inadéquation d'une pensée conceptuelle et objectivante pour parvenir à une vraie connaissance de cet "objet"; nous avons dit aussi que cet "objet" ou cette Réalité visée n'était pas un donné objectif à la disposition du théologien.

Nous avons voulu dire par là que la notion d'objet théologique ne doit pas être comprise au sens de l'empirisme, c'est-à-dire comme une donnée matérielle brute à partir de laquelle la connaissance chercherait soit à réorganiser le champ du savoir, une certaine vision du monde, soit encore à l'analyser selon un processus d'abstraction et d'épuration afin de distinguer en lui ce qui relève de la matière et de la forme (Aristote), de la forme et du contenu (Kant), du phénomène et de l'essence (Hegel). Comme l'a bien montré Louis Althusser, la prétention de l'empirisme et de toutes les épistémologies classiques est d'identifier l'objet de connaissance avec la partie substantielle ou essentielle de l'objet réel. Or, selon Althusser, cette notion d'un objet pur, d'une matière première qui nous serait donnée dans une sorte d'immédiateté ou qui pourrait être saisie à partir d'une opération de réduction procède d'une illusion de l'esprit. Car l'objet saisi dans l'acte de connaissance est déjà un objet structuré par le sujet, donc un objet complexe, élaboré, transformé. Ceci provient du fait que notre comportement le plus élémentaire, notre perception, notre langage sont déjà par eux-mêmes des activités structurantes et interprétatives. La connaissance part toujours d'un objet déjà transformé et qu'elle ne cessera encore de transformer. Il convient donc

de bien distinguer au départ entre l'objet connu qui est le seul atteint par notre pensée et l'objet réel qui est seulement visé par la connaissance à travers les structures du comportement, de la perception, du langage ordinaire ou scientifique (1).

Nous avons vu que l'erreur de la théologie occidentale, notamment du thomisme, a été précisément de postuler un rapport analogique, voire d'identité entre l'objet connu (l'objet théologique) et l'objet réel (l'objet de la foi) et de développer toute la systématisation théologique à partir de la notion très contestable d'un donné révélé qui lui a été inspirée par l'empirisme aristotélicien et le positivisme scientifique. C'est pourquoi il nous paraît important de bien distinguer entre l'objet de foi ou objet réel visé par la foi et la connaissance théologique, et l'objet théologique ou objet connu, déjà structuré par la tradition de foi et qui est l'objet ou le donné de la foi sur lequel réfléchit effectivement le théologien (1 bis).

Les épistémologies modernes espèrent par un remaniement successif de l'objet de connaissance, par une conceptualité toujours mieux appropriée, moins naïve et moins dépendante des idéologies, plus critique, opératoire et fonctionnelle, dégager des structures idéales que l'on pourra à juste titre considérer comme de plus en plus isomorphes avec les structures de l'objet réel.

Le théologien ne saurait partager ce même optimisme épistémologique. Il sait que l'objet de foi lui échappera toujours et que ce n'est pas par l'intermédiaire d'une approche toujours plus critique et scientifique qu'il parviendra à mieux saisir son objet dans sa vérité, mais bien plutôt en le laissant simplement être lui-même "Sujet". C'est pourquoi on ne saurait parler non plus de progrès dans la connaissance théologique comme on parle de progrès de la connais-

---

(1) L. ALTHUSSER, J. RANCIERE, P. MACHEREY, Lire le Capital I, p. 41, Paris 1965.

(1 bis) K. BARTH dans La Preuve de l'existence de Dieu, p. 19-36 opère cette même distinction mais de manière moins radicale puisqu'il garde la notion de donnée révélée et refuse l'idée d'une structuration humaine de la révélation. Elle est pour lui au contraire un Absolu et la foi participe elle-même de cette absoluité de la Révélation, mais non la connaissance théologique.

sance scientifique. Du moins, le théologien peut-il espérer corriger ses propres erreurs en cherchant à comprendre comment son objet est lui-même structuré, c'est-à-dire, fait partie d'un champ ou d'un réseau de relations symboliques qui permet à cet objet d'être transmis et communiqué, d'avoir une signification proprement humaine et universelle. Ces structures de la foi ne relèvent pas directement de l'objet lui-même, mais de ses conditions d'incarnation dans la réalité humaine et culturelle. Elles sont donc comme telles accessibles à l'analyse critique du théologien, mais également à l'investigation des sciences humaines.

Mais ici, une difficulté surgit. Les sciences humaines, en vertu même de leur propre méthodologie qui ignore les causes premières et finales, en vertu également de leur degré d'abstraction et de généralité, situent la foi non pas à l'intérieur de sa propre problématique, mais dans un domaine plus large, le domaine religieux, voire plus simplement encore dans le domaine du langage ou de la culture. Celles-ci ne parleront pas d'objet de foi ou d'objet théologique, mais seulement d'objet religieux.

C'est le cas notamment de la phénoménologie. Celle-ci, on le sait, ne procède pas par le biais d'une connaissance de contrôle qui a toujours pour effet de réifier l'objet de connaissance. Elle cherche elle-même à se libérer de l'impérialisme de la conceptualisation et de la représentation. Elle voudrait seulement décrire l'objet tel qu'il apparaît, tel qu'il se manifeste à la conscience dans son immédiateté. La phénoménologie s'abstient, pour ce faire, de prendre en considération les connotations culturelles, psychologiques, historiques qui surdéterminent cet objet. Elle ne se pose pas non plus la question de savoir si cet objet existe dans la conscience seulement ou en dehors. Elle ne veut décrire l'objet qu'en tant qu'il constitue pour cette conscience une signification. Il s'agit pour elle de trouver les conditions transcendantales qui rendent possible la constitution de tout objet comme signification pour une conscience.

Or il apparaît au phénoménologue que ces significations s'organisent autour de "domaines" ou de "champs" qui ont leurs propres lois de constitution et correspondent à des niveaux de conscience et à des expériences sui generis. C'est ainsi que l'objet de la foi religieuse sera décrit comme cette couche de significations qui correspond à un vécu spécifique, l'expérience du Sacré (Rudolph Otto, Mircea Eliade, Paul Ricoeur), de l'Ultime ou de l'Absolu (F. Brunstaedt, P. Tillich), de la Puissance (Ch. Hauter, G. Van der Leeuw), de l'Un transordinal et transcatégoriel (H. Duméry) du Divin (J. Nabert). Le phénoménologue sera éventuellement sensible aux différences de contenus qui existent entre les diverses religions et pourra, s'il le juge bon, tenter de les classer de manière typologique. Mais ces variations de l'expérience ou de la signification religieuse demeurent pour lui secondaires par rapport à la spécificité du "champ" ou de l' "horizon" de conscience où ces variations se produisent.

La question est ainsi posée de savoir si le fait chrétien est un cas particulier du fait religieux et si la structure de la foi chrétienne peut être comprise à partir de la structure du Sacré. La théologie de Paul Tillich - à la suite de l'ensemble de la tradition chrétienne en général - croit donner une réponse positive à cette question. Tillich élabore ainsi sa doctrine de Dieu dans son premier volume de Théologie Systématique à partir d'une description phénoménologique de Dieu et du Sacré. La Révélation de Jésus comme le Christ répond essentiellement pour lui à la quête religieuse de l'humanité, elle marque l'accomplissement final de cette quête universelle de l'homme vers un Sens et une Vérité ultimes, une délivrance totale de ses aliénations (ou Salut), une Réconciliation authentique. L'Esprit-Saint n'est autre que la Vie manifestée dans sa plénitude et son véritable pouvoir d'être. La théologie peut être définie elle-même selon deux critères formels qui présupposent l'identification complète entre l'objet religieux et l'objet théologique:

a) sont considérés comme théologiques les énoncés dont l'objet peut devenir pour nous l'objet d'une préoccupation ultime.

b) sont considérés comme théologiques les énoncés dont l'objet peut devenir pour nous une question d'être ou de ne pas être (2).

La théologie de Karl Barth, les derniers écrits de Bonhoeffer, la théologie de la sécularisation contestent au contraire radicalement cette continuité possible entre l'objet religieux et l'objet de la foi chrétienne. La foi chrétienne marque l'anéantissement de toutes les idoles, y compris la mort du Dieu de toutes les religions, lequel n'est que le substitut par lequel l'homme cherche à se détourner d'une confrontation réelle avec le Dieu Vivant et Sa Parole. La religion est toujours sécurisante pour l'homme. Elle répond précisément à son attente et à ses questions, à sa quête d'un sens et d'une vérité. Elle est ce lieu où l'homme projette toutes ses frustrations et tous ses manques. Mais c'est un lieu vide et illusoire, car la religion n'est que le veau d'or que ne cesse de fabriquer l'homme pour n'avoir pas à se laisser mettre en question par la Parole du Dieu Vivant. La foi chrétienne consiste, au contraire, à accepter cette perpétuelle contéstation de nos vies par la Parole du Christ qui continue à nous interpeller dans la Bible comme à travers le plus petit de nos frères. La foi chrétienne est toujours une rupture et un arrachement. Elle brise toutes les structures, y compris les structures sécurisantes et ultimes de la religion.

Dans la mesure où nous avons affirmé nous-même que l'objet de la foi nous est toujours transmis comme un objet structuré, nous ne saurions nous rallier purement et simplement au radicalisme de la théologie barthienne. Il nous faut pourtant expliquer pour quelles raisons nous ne pensons pas non plus sur ce point suivre les suggestions de la théologie tillichienne, la thèse selon laquelle l'objet théologique devrait être compris et interprété à partir des structures du Sacré.

---

(2) P. TILLICH, Théologie Systématique, Tome I, p. 38 et 41.

2. L'objet théologique comme distinct de l'objet religieux:

L'objet de foi, la révélation divine, ne peuvent être reçus, cela va de soi, que dans des structures humaines et il faut penser, à la suite de Paul Tillich, que ces structures peuvent, en vertu même de leur caractère ouvert et auto-transcendant, s'ajuster à cet objet, devenir capable de l'exprimer. Tillich observe cependant que sous le "choc" de l'objet de révélation, ces structures sont ébranlées, comme brisées; elles prennent un caractère extatique ou paradoxal. Il n'y a pas de révélation, nous dit Tillich, sans extase.

Le professeur Gérard Siegwalt de Strasbourg, pense de même que la foi chrétienne utilise pour s'exprimer des structures symboliques auto-transcendantes et téléologiques, ouvertes et visant l'Absolu. Il nomme ces structures d'accueil "la révélation naturelle mythique" et il pense que la révélation chrétienne a pour effet de changer le contenu, non la forme, de la révélation naturelle. Alors que la révélation mythique est de nature ontologique - substantialiste et a pour objet le Sacré ou le Divin, la révélation chrétienne est de nature personnaliste et a pour objet le Dieu Vivant. Mais dans les deux cas, nous sommes en présence du même type de structure symbolique et auto-transcendante, visant un Objet infini, ultime (3).

Gérard Siegwalt parvient ainsi mieux que Tillich lui-même à affirmer la spécificité de l'objet théologique tout en maintenant la thèse selon laquelle cet objet ne fait que se couler dans les structures religieuses qui fonctionnent ici comme des structures d'accueil.

Nous pensons, à notre tour, qu'il faut maintenir la thèse tillichienne selon laquelle la Révélation biblique se produit au sein des structures symboliques auto-transcendantes et ouvertes de l'esprit humain. Nous pensons aussi que la notion même de structure brisée ou extatique est fondamentale pour la compréhension de l'objet théologique,

---

(3) G. SIEGWALT, Nature et Histoire, leur réalité et vérité. Etude systématique sur le problème de l'ontologie et du personnalisme, Leiden 1965, p. 59.

comme cette idée qu'un contenu nouveau puisse s'exprimer dans le cadre d'une symbolique ancienne.

Ces affirmations ont été confirmées par de récentes études de sémiotique biblique qui relèvent elles-mêmes le caractère inhabituel et déroutant des énoncés du Nouveau Testament lesquels juxtaposent d'anciens signifiés à de nouveaux signifiés, gardent les signifiants anciens, mais pour leur faire exprimer un contenu nouveau (4).

Mais ceci n'est pas propre aux seules structures religieuses. On peut constater ce même ébranlement des structures dans la création artistique, un événement historique de caractère révolutionnaire, la pratique scientifique ou littéraire, les processus de transformation sociale ou culturelle, etc...

Que la foi chrétienne se soit historiquement coulée dans des structures mythiques ou religieuses de nature ~~ontocratique ou~~ ontologique-substantialiste est un fait incontestable. Mais que cette même foi soit ontologiquement liée à de telles structures nous paraît une assertion problématique, ouverte à bien des confusions et des malentendus.

En fait, comme l'a bien montré Tillich lui-même, la dimension de l'ultime, la visée de l'Absolu, pénètre toutes les dimensions humaines. La réalité humaine est donc toujours d'une certaine manière ouverte sur un dépassement d'elle-même, une auto-transcendance, une certaine soif d'absolu et de religiosité. Mais cette ouverture de la réalité humaine sur un au-delà d'elle-même n'est pas en soi une structure. Elle constitue plutôt une dynamique ou un procès, un procès ambigu qui oriente l'homme tout autant vers la foi en Dieu que vers le culte de faux Absolus.

D'autre part, la structure dite mythique ou sacrale qu'il conviendrait d'analyser avec plus de précisions ne constitue nullement une constante des cultures humaines. La religiosité de l'homme moderne, la tendance des cultures séculières à sacraliser ou absolutiser certaines valeurs ou individus, apparaissent dans des contextes et selon des codes sémantiques et syntaxiques tout à fait différents des religions de l'ère pré-chrétienne.

(4) Langages n°22, p. 48 s., 110 s. et 124 s. juin 1971.

C'est pourquoi, à notre avis, la thèse de l'articulation de la foi chrétienne dans les structures de l'esprit humain doit être reprise à partir de présupposés différents de ceux de la phénoménologie religieuse ou d'une théologie qui cherche à mettre nécessairement en corrélation la foi avec les structures religieuses.

Elle devra se fonder, nous semble-t-il, sur une analyse moins idéologique, qui s'attache d'abord à saisir la structure du Message biblique lui-même, à partir de sa propre sémantique et de sa propre syntaxe. Elle sera une analyse proprement théologique, ouverte à la vérification expérimentale, c'est-à-dire, à des recherches de sémiotique ou de sémantique structurale. La question de savoir si les religions non-bibliques se comportent de la même manière ou non que la foi biblique ne pourra être résolue que lorsque cette enquête aura été menée pour chaque religion particulière. Et c'est alors seulement qu'une approche phénoménologique de la religion pourra prendre tout son sens et ne pas reposer sur de simples généralisations idéologiques, ou encore sur des notions de "niveau", de "structure", de "forme" et de "contenu" insuffisamment élaborées. En attendant, rien ne nous permet d'affirmer que l'objet de la foi chrétienne (Le Dieu Vivant de la Bible) soit identique ou en simple continuité avec l'objet religieux (le sacré, le divin ou l'ultime).

Pour être encore plus précis, nous dirons que notre méthode d'analyse s'inspire moins de la phénoménologie que du structuralisme qui considère le fait chrétien, religieux ou mythique comme s'inscrivant dans le fait linguistique ou culturel, et ne cherche pas le sens dans une réduction du langage à sa visée, mais comme produit par le champ linguistique lui-même. Nous gardons cependant de la phénoménologie cette idée qu'il y a toujours un au-delà du discours, ce à quoi le discours se réfère en dernière analyse et qui est l'objet ou le référent, et, en ce sens, il est légitime de parler d'une visée du langage. Cette visée du langage ne peut être maintenue que dans un langage qui reste référentiel, approprié à son objet, et non dans un méta-langage. Si donc le spécifique chrétien n'est pas à chercher dans ses structures, mais dans sa visée ou son objet, - et sur ce point, structuralisme et

phénoménologie s'accorderont -, et si cette visée ne peut être dite que dans un langage référentiel, l'analyse théologique nous paraît constituer un niveau d'analyse parfaitement pertinent. L'analyse théologique, dans la mesure où elle constitue un premier niveau de réflexion logique sur le langage de la foi, est seule capable de dégager déjà un certain nombre d'éléments qui structurent ce langage au niveau du contenu manifesté tout en maintenant le référent dans sa spécificité. Mais on pourra, à partir de là, concevoir une approche phénoménologique qui ne retiendra du langage de la foi que sa visée d'auto-transcendance qu'il partage avec le fait religieux en général, et une approche structurale qui, en se plaçant à un degré plus haut encore de généralité ne retiendra que l'auto-transformation de la structure. Mais la spécificité de l'objet théologique ne peut être dite que dans le cadre de sa propre sémantique et non pas dans un quelconque décodage de nature philosophique ou scientifique. En d'autres termes, le langage de la foi contient sa propre herméneutique. Nous devons, sur ce point, donner raison à Karl Barth (5).

Essayons maintenant de rendre compte de cette spécificité de l'objet théologique. La foi chrétienne se présente comme un Message, la bonne nouvelle que Jésus de Nazareth est le Christ, le Seigneur crucifié et ressuscité, crucifié afin que le péché des hommes soit pardonné, ressuscité pour manifester de manière décisive une économie nouvelle. La foi chrétienne se réfère donc essentiellement à la personne, à la vie et à l'oeuvre de Jésus-Christ, ce que nous nommerons l'<u>événement christique</u>. Cette confession de Jésus comme le Christ se situe elle-même dans un double cadre référentiel:

1) Confesser Jésus comme le Christ, c'est le confesser d'abord par rapport à la structure d'attente de l'Ancien Testament et même des reli-

---

(5) Ceci ne nous empêchera pas cependant dans notre 3e partie de voir comment les sciences humaines peuvent nous aider à mieux dégager ces structures de la foi, et dans notre 4e partie de procéder à une relecture théologique de ce que nous aurons appris des sciences humaines. Pour l'ordre de notre démarche, voire notre avant-propos et notre chapitre II.

gions antiques (6), au Dieu caché et inconnu qui jusqu'alors se dissimulait dans la nuée du Sinaï et l'énigme des oracles païens, ou réitérait sa Promesse dans le message des prophètes juifs. Or voici que ce Dieu-là prend un visage concret, un visage d'homme et que les promesses concernant son Règne messianique se réalisent. En Jésus de Nazareth, je découvre le vrai visage de Dieu; en lui, tout est accompli.

"Nul n'a jamais vu Dieu, le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui l'a fait connaître" (Jean 1/18, cf. aussi Actes 17/22-31 et Eph. 3/5).

Relier Jésus de Nazareth au Dieu créateur et Père, le nommer Christ, Seigneur, Logos ou Fils de Dieu, c'est le situer de toute évidence en continuité avec le monde religieux ambiant, même si ces titres christologiques sont appelés à recevoir un contenu nouveau. Il en est de même lors qu'il est dit que le Christ accomplit la justice de la Loi, qu'il est vrai Prêtre et vraie victime du Sacrifice, Temple du Seigneur, maître du Sabbat, que seul son baptême donne le salut et la Cène la communion réelle avec Dieu, qu'il est seul digne de toute adoration et de tout culte, ou encore qu'il est l'origine et la fin de toutes choses, qu'il est descendu du ciel, pour y remonter et pour, un jour, revenir sur terre dans la gloire. Toute la symbolique mythique, sacramentelle, religieuse de l'époque est ici réinterprétée en fonction et au profit de l'Evénement christique. C'est cette symbolique qui offre à la foi nouvelle ses images, ses schèmes et ses concepts.
2) Mais confesser Jésus comme le Christ, c'est aussi se référer à un Evénement radicalement nouveau, au Mystère Pascal, à la Mort de Celui qui ne pouvait pas mourir et à la première et inoubliable Résurrection, à un dynamisme historique qui soulève l'humanité toute entière et qui se nomme l'Esprit-Saint, une nouveauté créatrice qui crée l'Eglise-Corps du Christ et renouvelle la terre entière.

---

(6) A ce niveau d'analyse théologique, qu'il soit clair que lorsque nous utiliserons la notion de structure, celle-ci n'aura pas le sens technique de "système de relations par oppositions et différences" que seule une analyse purement sémiotique pourra dégager grâce à la construction de modèles canoniques, mais nous désignerons par là un simple réseau sémantique ou logique repérable au niveau de la manifestation.

Jésus souligne lui-même la rupture de cette nouvelle économie: "Les anciens vous ont dit..., mais moi, je vous dis", "on ne met pas du vin nouveau dans de vieilles outres", et saint Paul décrit l'événement comme instituant un régime ontologique nouveau:

"Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Les choses anciennes sont passées. Voici, toutes choses sont faites nouvelles." (II Cor. 5/7)

Ici la discontinuité paraît radicale. Toutefois, ce Mystère Pascal qui donne tout son sens au Mystère d'Incarnation et qui se déploie en Mystère de rédemption universelle et en l'attente de la Parousie ou seconde Venue du Christ, auquel nul ne saurait participer sinon par la foi et l'action de l'Esprit-Saint, ne se superpose pas, ni ne supprime l'ancien régime. Il l'interpénètre plutôt comme le levain dans la pâte, la semance dans la terre. L'image du levain dans la pâte, de la semence dans la terre, laisse supposer que les structures anciennes sont donc capables d'accueillir cette réalité nouvelle, de se laisser transformer et transfigurer par elle. On notera toutefois que le Nouveau Testament n'entend pas par "réalité ancienne" seulement le domaine religieux ou la structure symbolique . C'est la réalité humaine toute entière, et même le cosmos tout entier, qui sont appelés à revêtir Christ, de sorte qu'un jour Dieu puisse être tout en tous. Il s'agit donc d'une véritable assomption et recréation de toute la réalité religieuse et profane en réalité sainte. Tout ce qui a été séparé de Dieu doit être comme pénétré de sa Présence et de sa Plénitude, "déifié" par les énergies de l'Esprit, comme disent encore les orthodoxes (7).

Confesser Jésus comme le Christ, c'est donc le confesser par rapport au Dieu Père et Créateur (déjà objet du monde ancien) et à la dynamique de l'Esprit-Saint (sujet du monde nouveau) dans une structure dialectique qui, d'un côté, confirme l'attente messianique et sotériologique du monde juif et païen, et d'une autre côté, témoigne

---

(7) Pour tout ce paragraphe, on se reportera au très beau texte de la conférence d'ouverture de Mgr Ignace Hazim, métropolite de Lattaquié, à l'Assemblée du C.O.E. d'Upsal, Foi et Vie, novembre-décembre 1968, p. 8-23.

d'une Réalité nouvelle qui fait craquer la vieille distinction entre le sacré et le profane, l'en-haut et l'ici-bas, le religieux et le séculier, toutes les ontologies statiques et spatialisantes des régions ou domaines de l'être, pour lui substituer une ontologie nouvelle de type essentiellement dynamique et historique, où la polarité essentielle est celle de l'être ancien et de l'être nouveau, de la chair et de l'Esprit, de ce monde-ci et de ce monde à venir. Confesser Jésus comme le Christ ou le Seigneur, c'est donc bien finalement faire sauter la structure religieuse comme telle, tous les kurioi terres-restres ou célestes, faire éclater les vieilles outres et remplacer le vieil objet religieux (8), (la quête du Dieu caché et transcendant, l'expérience numineuse du Sacré) par un objet nouveau (la Parole faite chair, le Dieu-Homme, le Dogme trinitaire et christologique), mais dans une dialectique qui nie la structure ancienne, pour l'intégrer à un niveau supérieur plus complexe.

[La logique évangélique n'est donc ni une logique à visée simplement unitaire, ni une logique oppositionnelle de type binaire, mais elle est, comme la dialectique hégélienne, une logique à trois termes qui procède par antithèse et synthèse. C'est ainsi que le Credo chrétien s'exprime dans une énonciation de type ternaire. Il affirme et nie en même temps la continuité entre le fait religieux (Dieu tout-puissant et créateur) et le fait chrétien (Jésus-Christ, notre Seigneur) en proposant un troisième terme (l'Esprit-Saint) qui est déjà à l'oeuvre dans l'ancienne économie, mais ne se manifeste pleinement que dans la nouvelle.]

Les théologies de la continuité entre le fait religieux et le fait chrétien comme celles de la sécularisation ne nous paraissent sous ce rapport pas suffisamment dialectiques. Les théologies de la continuité entre le fait religieux et le fait chrétien ne soulignent pas suffisamment la Nouveauté de l'Evénement pascal, le déjà de la

---

(8) CH. HAUTER, Essai sur l'objet religieux, p. 26, va jusqu'à déclarer que devant le deus revelatus, toute trace de sentiment du sacré disparaît, que celui-ci ne peut se rapporter qu'à un Dieu caché, inconnu.

Résurrection. Les théologies de la sécularisation ne voient pas que, sous le régime nouveau de la foi chrétienne, la distinction sacré-profane, les structures mythiques et religieuses ne sont pas encore abolies pleinement. Car la foi chrétienne, dans la mesure où elle est souvenir d'un Evénement unique, non répétable et attente d'une Révélation encore à venir et de la pleine manifestation du monde nouveau inauguré par la Résurrection du Christ et l'effusion de l'Esprit, participe encore de la structure mythique et religieuse. C'est précisément au culte et au mythe que revient la fonction d'exprimer cette double structure de souvenir du passé et d'attente eschatologique (9).

Il y a donc ainsi entre l'objet religieux et l'objet de la foi simultanément continuité et discontinuité. Il faut donc rendre à la phénoménologie de la religion la part qui lui revient, celle de rendre compte de cette continuité. Mais la nouveauté radicale de l'Evénement christique échappe à cette même analyse phénoménologique dans la mesure même où celle-ci pratique une méthode réductionniste qui sépare les significations de leur contexte historique concret. Paul Ricoeur a cru pouvoir parler ici de l'ambiguïté du Sacré qui peut être aussi bien le support signifiant du Tout-Autre de la foi que cette sphère où le signe devient l'objet lui-même, l'idole, et où la foi elle-même se dénature en aliénation religieuse (10). Mais cette distinction entre foi et religion est encore théologiquement insuffisante. A ce niveau, on n'a pas encore dit ce qui distingue la foi chrétienne des autres fois religieuses authentiques, la foi islamique, la foi hindouiste, la foi bouddhiste, lesquelles ne sont pas purement et simplement des chutes de la foi dans le religieux idolâtre, mais non plus identique à la foi évangélique. Ce qui nous paraît distinguer la foi évangélique, c'est précisément la distance qu'elle prend de manière radicale vis-à-vis du sacré ou du transcendant comme tel, l'élément de rupture qu'elle introduit jusque dans le sacré en tant que support du Tout-Autre, puisque, finalement, c'est le profane lui-même qui, dans cette foi,

---

(9) PAUL RICOEUR, Finitude et culpabilité II, La Symbolique du Mal 2e partie, les mythes du commencement et de la fin, p. 153 s. Paris 1960.

(10) PAUL RICOEUR, De l'interprétation, essai sur Freud, p. 510, Paris 1965.

devient signifiant, la Parole divine s'étant faite chair, Dieu le pur Transcendant ayant pris le visage d'un simple homme, la forme de l'Immanence.

Il résulte de cette discontinuité-continuité entre la foi chrétienne et les structures du sacré que le mot "Dieu", notion religieuse universelle, qui sert à désigner soit l'idole, soit une exigence authentique d'Absolu, un Dieu caché et inconnu, soit encore une Présence du Dieu vivant et révélé, exige pour désigner l'objet de la foi chrétienne d'être qualifié. Dieu, l'objet religieux par excellence, ne devient l'objet de la théologie chrétienne que dans la mesure où il se trouve lui-même intégré à la structure ternaire de la foi chrétienne, lorsqu'il est nommé, connu et aimé comme le Dieu, Père, Fils et Esprit-Saint, c'est-à-dire, à la fois, comme l'Origine et la Source de tout ce qui est, la Réalité qui nous interpelle et que nous rencontrons en Jésus de Nazareth, Celui qui anime et soulève l'histoire des hommes et même du cosmos tout entier afin de faire advenir un Monde nouveau.

Il est donc juste de dire que phénoménologiquement parlant, c'est bien une réalité ultime de sens qui est visée par les religions et la foi chrétienne de même que par tous les hommes de bonne volonté qui recherchent le Beau, le Vrai, le Juste, l'Amour. En ce sens, objet religieux, objet de la foi et vérité coïncident. Mais du point de vue théologique, il nous faut ajouter aussitôt: l'objet de la foi chrétienne (objet réel visé) est connu selon un Message structuré qui constitue l'objet même de la réflexion théologique. Ce que nous nommons l'objet théologique est un objet qui ne saurait être ni confondu ni identifié avec l'objet religieux.

3. Le dogme trinitaire et christologique constitutif de l'objet théologique

L'objet théologique, tel que nous venons de le définir, n'est pas ce donné révélé qui affleurerait dans les textes bibliques ou ce dépôt divin confié à un Magistère lui-même divinement assisté et inspiré. Ces constructions nous paraissent relever des structures du Sacré, mais non de la foi évangélique. De même l'objet de la foi

n'est pas non plus cette "essance" ou cette "signification" ultime et transcendantale, le Sacré comme tel, décrit par la phénoménologie ou la philosophie de la religion.

La foi évangélique vient de ce que l'on entend (Rom.10/17): elle est réponse à un Message déjà proclamé et transmis dans une tradition, donc déjà structuré. L'objet théologique se constitue donc lui-même à partir de cette structure de la foi, du Kerygme apostolique, et non de cette connaissance que Dieu aurait de lui-même et qu'il aurait communiquée à son Eglise. L'Evènement ou le Mystère pascal, disions-nous, introduit une dialectique nouvelle ignorée ou seulement pressentie par le monde du Sacré: la manifestation d'un Etre nouveau dans l'être ancien. Cet Etre nouveau affirme et nie en même temps l'ordre ancien dont le Sacré fait partie. Il s'agit d'une ontologie nouvelle qui, tout à la fois, assume et met en question toutes les formes culturelles et religieuses ambiantes. Les écrits synoptiques, pauliniens, johanniques ainsi que les couches subséquentes du Nouveau Testament portent tous la trace de cette dialectique d'affirmation et de négation, d'accomplissement-dépassement et d'attente (11).

On pourrait encore dire, en langage de sémiotique structurale, que si le code religieux a effectivement permis l'émission du Message chrétien, ce Message, à son tour, par sa nouveauté et ses éléments critiques, a contribué à restructurer ce code (12).

---

(11) Voir en particulier OSCAR CULLMANN, Christ et le temps, Temps et Histoire dans le christianisme primitif, Paris 1947.

(12) Sur cette notion d'une dialectique entre code et message et la restructuration d'un code ou d'un champ sémantique sous l'impact d'un nouveau message, voir UMBERTO ECO, La Structure Absente, Introduction à la recherche sémiotique, Paris 1972, p. 82-83, 122-123, 138-141. Cf. aussi notre chapitre XII, 5.

Mais la dialectique monde ancien-monde nouveau n'est pas la seule à structurer la foi de l'Eglise naissante. L'objet de foi se trouve encore qualifié par le dogme trinitaire et christologique. C'est ainsi que les formules de salutationset de bénédictions dans les épîtres pauliniennes, la formule baptismale matthéenne, la plupart des affirmations johanniques, les Credos anciens et les anaphores eucharistiques organisent l'objet de foi spontanément d'abord, puis de plus en plus consciemment, autour d'une structure trinitaire, Dieu confessé comme Père, Fils et Esprit et autour de la proclamation de Jésus-Christ comme parfait Médiateur, vrai Dieu et vrai homme (13).

L'objet de foi se constitue ainsi en objet théologique, et est communiqué dans un code proprement théologique, non pas postérieurement, mais parallèlement à la constitution du Canon du Nouveau Testament (14).

Mais il faut bien comprendre ces dogmes dans leur intention originelle. Il ne prétendent pas décrire une Réalité ultime en termes ontologiques et métaphysiques. Ils n'ont qu'un usage fonctionnel: ils cherchent seulement à dire ce que la foi nouvelle ressent au plus profond d'elle-même, à savoir que l'objet religieux a pris un nouveau contenu: Dieu comme Père, Fils et Esprit, Jésus-Christ, vrai homme et vrai Dieu, Seigneur et Sauveur.

La réflexion théologique cherchera ensuite à toujours mieux expliciter cette structuration fondamentale de la foi chrétienne, à organiser et à systématiser tout son contenu autour de ces deux dogmes. Toutefois, la notion elle-même de dogme, sous la pression d'un contexte culturel qui demeure largement mythique et supranaturaliste, va se durcir et se clôre toujours davantage, de sorte aussi que la théologie elle-même perdra de vue la vraie fonction du dogme et en viendra à confondre ce qui en lui relève de l'expression humaine contingente et ce qui en lui relève de l'objet de foi lui-même.

a) A l'origine, cette notion ne désignait qu'une simple opinion

---

(13) Cf. les travaux de J.N.D. KELLY, Early Christian Creeds et Early Christian Doctrines, Londres 1960.

(14) Voir à ce sujet les textes très suggestifs d'Irénée dans Adversus Haereses, I/10, 1-2 21/13, III/3,2, IV/26/2, 32/1-2, la Quatrième catéchèse baptismale de Cyrille de Jérusalem et surtout J.N.D. KELLY, Early Christian Creeds, p. 1-166.

philosophique particulière. Origène l'emploie encore en ce sens dans sa polémique contre Celse.

b) Cette expression servait aussi à signifier un jugement ou un décret promulgué par une autorité juridique et ayant force de loi. C'est en ce sens que le premier Synode de Jérusalem (Actes 16/4) et les premiers conciles oecuméniques proclament comme "dogmes" certaines prescriptions morales ou formulations doctrinales de la foi chrétienne. Les décisions ainsi prises sont considérées comme ayant été inspirées par l'Esprit-Saint et elles sont suivies en général d'anathèmes condamnant ceux qui ne s'y conformeraient pas. Cependant il faut noter que l'inspiration de l'Esprit concerne la décision elle-même et non sa formulation (cf. Actes 15/28) et qu'aucune autorité particulière n'est attribuée au Magistère en tant que tel. Celui-ci entend seulement se soumettre entièrement aux directives de l'Esprit.

c) Dans un stade de développement ultérieur - qui, selon Barth, ne s'est pas produit avant le XVI° siècle - la formule dogmatique elle-même est considérée comme inspirée de l'Esprit et garantie par un Magistère qui la déclare désormais révélée, infaillible, surnaturelle.(15)

Cette conception du dogme comme vérité infaillible et révélée a pour conséquence de masquer son aspect fonctionnel et humain, les conditions particulières dans lesquelles celui-ci a été formulé, le fait qu'il exprime une décision concrète de l'Eglise dans une situation déterminée. Cette conception ne permet pas, par ailleurs, de distinguer entre le dogme, en tant qu'expression faillible et humaine de la Parole divine, et le Dogme, en tant qu'il n'est pas un simple reflet d'une culture, religion ou métaphysique ambiante, mais la forme à travers laquelle il ne serait pas possible autrement d'exprimer et de penser la foi, sa norme et sa structure fondamentale.

Cette distinction entre dogmes et Dogme que nous empruntons à Karl Barth est aujourd'hui très largement contestée.

---

(15) Karl BARTH, Dogmatique I/1 +, p. 253 s.; cf. aussi E. BRUNNER, La doctrine chrétienne de Dieu, Dogmatique, Tome I, p. 111 s., W. KASPER, Dogme et Evangile, Paris 1967, K. RAHNER, article Dogma dans Lexikon für Theologie und Kirche, Vol. III, Fribourg 1959, p. 438-446, T.F. TORRANCE, op. cit., p. 338-352.

Théologiens et non-théologiens, dans leur immense majorité, disent: l'Evangile n'est-il pas d'abord ferment de Vie, Dynamisme et Sens de l'existence humaine, foi et risque, participation à une réalité d'amour et de justice, aspiration à une réconciliation universelle? N'est-il donc pas possible d'exprimer la foi chrétienne en la purifiant de ses représentations religieuses et métaphysiques traditionnelles dépourvues aujourd'hui de significations et en ne conservant de celle-ci que son Message existentiel et pratique? C'est ainsi que sont nées de nombreuses tentatives pour exprimer la foi chrétienne en dehors de la structure dogmatique trinitaire et christologique: théologies de la mort du Dieu chrétien et platonicien (W. Hamilton, Th. Altizer), foi sans métaphysique ni théologie, mais uniquement centrée sur l'impact de Jésus dans nos vies (Van Buren), foi-action s'exprimant dans une éthique de l'ouverture aux autres et au monde (A. Camus, F. Jeanson, R.P. Cardonnel), reconnaissance d'une exigence d'Absolu et d'un ferment révolutionnaire initié par le Christ (R. Garaudy, H. Cox).

Il faut rendre justice à ces théologies modernistes ou contemporaines qui incarnent ce souci de vivre la foi chrétienne dans l'aujourd'hui du monde qu'elles ne se présentent nullement sous la caricature que l'on aime à dessiner d'elles: un pur et simple fidéisme, une insuffisance de la pensée et de l'analyse. Elles représentent au contraire très souvent des tentatives extrêmement sérieuses pour repenser la foi chrétienne selon des normes nouvelles (16). Mais ces théologies posent précisément une question fondamentale: peut-on abandonner la structure traditionnelle trinitaire et christologique sans modifier profondément l'objet théologique? Changer la structure de la foi, n'est-ce du même coup changer la foi elle-même? Inversement, figer la foi dans une structure, n'est-ce pas la condamner à l'isolement culturel, à une incapacité de communication dans un contexte

---

(16) Nous pensons en particulier à l'ouvrage déjà cité de P. VAN BUREN, The Secular Meaning of the Gospel et à la tentative déjà ancienne d'AUGUSTE SABATIER qui, dans Esquisse d'une Philosophie de la Religion, neuvième édition, p. 293, écrit avec beaucoup de finesse:

"Ne dites donc plus: le christianisme est une vie, donc il n'est pas une doctrine. C'est très mal raisonner. Il faut dire: le christianisme est une vie, donc il doit engendrer une doctrine, car l'homme ne peut vivre sa vie sans la penser. Loin d'être en hostilité, ces deux choses vont ensemble".

culturel nouveau?

Toute la question est de savoir si le dogme n'est, comme Auguste Sabatier le pensait déjà, que l'enveloppe matérielle et sociologique, une sorte d'écorce ou de vêtement culturel que la foi peut modifier en fonction des changements dans la situation culturelle, sémantique ou philosophique (16 bis), ou, s'il n'y a pas, comme le pense Barth, derrière les dogmes, expressions culturelles variables de la foi, une structure dogmatique fondamentale qui, elle, ne relève pas du contexte culturel et linguistique, mais de l'objet de foi lui-même.

Si la foi chrétienne n'est qu'une certaine manière de vivre (a way of life), on peut parfaitement admettre qu'elle puisse s'exprimer et se structurer uniquement en fonction du contexte culturel, mais si la foi comporte un objet de connaissance qui comporte un statut ontologique propre, il va de soi que sa structuration dépendra d'abord de son objet et du Kerygme primitif dans lequel celui-ci a été transmis et communiqué. On ne saurait non plus penser qu'il puisse avoir une discontinuité radicale entre l'expression traditionnelle de la foi et son expression moderne. Ou ce serait changer aussi le contenu de la foi (17). Si notre hypothèse est juste, à savoir que la foi a un objet qui lui est spécifique, - la connaissance du vrai Dieu, Père, Fils et Esprit dans la personne et l'oeuvre de Jésus de Nazareth -, alors il nous faut admettre la justesse de la thèse barthienne et penser avec lui que la foi comporte une double structuration ou mise en forme:

a) une structure fondamentale qui est commandée par son objet et qui est effectivement le dogme trinitaire et christologique. (Nous ne dirons pas cependant que cette structure est révélée.)

b) Une structure variable de communication qui dépendra essentiellement du contexte culturel et dans laquelle s'articulera la structure fondamentale.

(16 bis) Cf. A. SABATIER, op. cit., p. 304 ss.

(17) C'est, du moins, une conséquence que les études sémantiques modernes ont très largement confirmées.

A notre avis, les tentatives modernes pour penser la foi chrétienne dans une radicale discontinuité avec sa tradition ne peuvent amener qu'un changement dans le contenu même de la foi, donc une situation que les Anciens nommaient hérésie. L'hérésie n'est pas une situation où pourraient coexister pacifiquement plusieurs compréhensions de la foi (situation que nous nommons pluralisme), mais une situation de division qui aboutit nécessairement à des schismes ou séparations. L'abandon aujourd'hui du dogme trinitaire et christologique nous paraît impliquer les mêmes conséquences qu'autrefois pour la communauté chrétienne, et il serait sans doute utile que celle-ci en prenne à nouveau conscience.

Le Dogme, ce serait, ainsi, non pas cette Vérité surnaturelle, intemporelle, révélée et infaillible, mais l'objet théologique lui-même, la foi chrétienne en tant qu'elle est reçue et connue comme un Tout structuré et cohérent, cette nécessité contre laquelle bute ma pensée, et qui fait que je ne puis rendre compte de l'événement christique sans être confronté à une Réalité ultime que je ne puis nommer que Dieu, à l'expérience d'un dynamisme créateur qui ne peut être nommé autrement qu'Esprit, et à un parfait Médiateur entre Dieu et l'homme, Jésus-Christ. Ceci ne préjuge évidemment pas du fait que je pourrai comprendre de manière très diverse le rapport Dieu-Christ-Esprit, la relation foi-monde, le couple Dieu-Homme, et que le projet théologique pourra s'accomplir à partir de cette structure fondamentale sous des modes multiples, où vont jouer alors toutes les suggestions des cultures ambiantes, toutes les contestations et interpellations, à partir et en dehors de la foi. Du moins sommes-nous mis en présence d'un objet théologique spécifique qui a ses contours propres et qui ne saurait se confondre ni avec la structure du sacré, ni avec l'objet religieux en général.

Si le Dogme ou l'objet théologique doit être défini comme un contenu structuré, si par ailleurs, comme nous l'avons vu dans nos Préliminaires, la foi doit être définie comme une ouverture, ouverture à Dieu et au monde, il importe alors de maintenir cette structure de la foi elle-même ouverte. Le danger de la réflexion théologique nous paraît être de chercher à toujours clôre cette structure et d'empêcher alors la foi de constamment se situer par rapport à son environnement, de mettre en oeuvre les processus d'auto-régulation et de transformation qui sont inclus dans sa propre structure, puisque croire en Dieu, c'est toujours aussi croire dans le monde, dans une constante référence à notre réalité quotidienne.

Dans cet effort pour laisser la structure de la foi ouverte, le théologien devra, nous semble-t-il, se garder de trois tentations fondamentales.

1) Il devra éviter de chercher à fonder le Dogme dans l'idée d'une révélation "objective". Le Dogme trinitaire et christologique (objet connu) n'est pas identique à l'objet réel de la foi. Il n'est pas un "fait" révélé, mais simplement donné dans le vécu de la foi, dans sa tradition et sa liturgie, c'est-à-dire dans son acte de transmission vivante, au niveau d'une koinonia qui est elle-même mystère de participation à l'évènement christique. Le mot mystère que nous avons souvent employé, désigne une réalité qui échappe à une totale élucidation et explication conceptuelles, une réalité qui n'est pas un "autre monde" surnaturel, superposé à ce "monde-ci", mais l'Etre Nouveau dont nous avons dit qu'il interpénètre l'être ancien d'une manière encore cachée, énigmatique, dans la contradiction dialectique que Mgr Hazim, dans l'article déjà cité, qualifie aussi de contradiction diabolique. La foi chrétienne est elle-même cette participation à la Vie Nouvelle, à la nouveauté créatrice de l'Evènement pascal.La structure de la foi est cette structure de participation et le Dogme n'est qu'attestation de ce mystère de communion, anticipation et confession d'une Réalité indicible.

2) Le théologien ne devra pas chercher non plus à mondaniser cette structure de la foi au point de la dissoudre dans les structures du monde ancien. Ceci peut être opéré, comme nous l'avons vu, soit en

comprenant la foi chrétienne à partir des strctures du sacré, soit au contraire en la sécularisant à l'extrême. Dans un cas comme dans l'autre, la foi chrétienne perd sa tension eschatologique; elle devient une option parmi d'autres possibles, au lieu d'être "sel de la terre" et "lumière du monde".

3) Enfin, le théologien ne devra pas chercher à isoler la foi, à insister à ce point sur sa spécificité propre qu'elle deviendrait une réalité en soi, autarcique et fermée sur elle-même, privée de sa relation dialectique et dialogale avec l'être ancien. Ce souci de purisme est, hélas, extrêmement fréquent en théologie. Dans cette perspective, on peut imaginer ainsi une théologie qui développerait la structure de la foi en pur formalisme ou jeu logique, en une sorte de néo-scolastique qui n'engagerait pas le théologien comme tel et donnerait à l'Eglise bonne conscience. Nous retomberions alors dans ce positivisme supra-naturaliste que nous avons dénoncé chez saint Thomas et Karl Barth. Au lieu d'un positivisme de la Révélation, nous aurions simplement substitué un structuralisme théologique.

Ainsi le Dogme trinitaire nomme le Dieu Vivant comme Père, Fils et Esprit en relation constante avec le vécu de la foi et en se conformant à sa propre structuration. Il est constitutif de l'objet théologique. Mais il n'y a pas passage direct du plan noétique au plan ontologique, des symboles de la foi à la réalité qu'ils désignent. Au délà du Dieu connu comme Père, Fils et Esprit, il y a le Mystère impénétrable des trois Hypostases divines. Par la foi qui est un acte existentiel de participation à ce Mystère, nous savons qu'il est un Mystère de sainteté, d'amour et de communion qui ne change pas : "Jésus-Christ est le même, hier, aujourd'hui, éternellement". Mais les relations intra-trinitaires ne peuvent être décrites. La dimension apophatique du Dogme doit être intégralement maintenue. Le Mystère trinitaire ne peut être que confessé, adoré et glorifié.

Pour résumer tout ce chapitre, nous dirons que l'objet de la science théologique (TH) est le produit de deux facteurs: l'un invariant, le Dogme (D), l'autre variable, la situation humaine toujours changeante (s), la foi participant elle-même de ce double contexte, ce qui pourrait s'exprimer par l'algorithme suivant :

$$TH = D.s$$

Que l'objet réel de la foi puisse être approché par d'autres voies, nous ne le contestons pas, et nous aurons à revenir sur ce sujet dans notre chapitre suivant, mais nous pensons, contrairement à Tillich, qu'il ne suffit pas de définir formellement l'objet théologique comme le sujet d'une préoccupation ultime. C'est demeurer encore trop tributaire d'une perspective de phénoménologie de la religion. Il faut ajouter un critère supplémentaire matériel: ne sera considéré comme théologique que tout énoncé qui ressort de la structure fondamentale de la foi chrétienne et est susceptible comme tel d'éclairer notre situation humaine concrète (18).

---

(18) Nous sommes avant tout tributaire de la tradition orientale pour cette notion du Dogme compris comme inscrit dans le vécu de la foi, dans sa structure même. On remarquera que la foi est définie dans une telle perspective à partir de l'Evénement christique lui-même (ce qui rejoint la préoccupation des théologiens protestants marqués par l'existentialisme) et non à partir d'une Ecriture qui n'est elle-même qu'une des conséquences de l'Evénement. Du même coup nous sommes libérés du biblicisme, d'une conception de l'Ecriture qui la réduit à n'être plus qu'un simple texte. L'Ecriture elle-même doit être comprise dans ce contexte pascal et pneumatologique, comme Esprit et Vie. L'Ecriture informe et forme la foi parce qu'en elle la foi se reconnaît. Il s'agit de la même structure de participation. De même, il ne saurait y avoir de hiatus entre cette Ecriture et l'Eglise qui participe de la même réalité par son être même. Le monde nouveau attendu, puis attesté dans l'Ecriture, est celui-là même dont vit l'Eglise en tant que mystère de foi. D'où encore, dans la tradition orientale, ce lien indissoluble affirmé entre Ecriture et Tradition, Ecriture et Liturgie.

ROGER MEHL, dans la Théologie protestante, p. 68, souligne avec raison que la théologie de l'Orient s'est développée surtout autour de la notion de résurrection et la théologie de l'Occident autour de celle d'incarnation. Une théologie de l'Etre nouveau ne peut en fait être pleinement développée qu'en s'appuyant sur ces deux notions; c'est pourquoi nous nous sommes efforcé de les unir le plus possible. Comment d'ailleurs ces deux notions pourraient-elles être opposées? N'est-il pas temps d'ouvrir la théologie évangélique occidentale à la Nouveauté de l'Evénement pascal et au dynamisme de l'Esprit dont l'Orient n'a jamais cessé de témoigné, même si cet Orient, par une curieuse contradiction, n'a jamais su se dégager des structures du Sacré.

Chapitre V

La Révélation comme lieu de l'objet théologique

La foi chrétienne, nous l'avons vu, est fondée sur l'Evénement christique. Elle affirme que la personne, l'oeuvre et l'enseignement de Jésus-Christ constituent non seulement le fait central et décisif qui donne un sens à notre existence humaine, mais encore nous confrontent au Mystère même de cette existence, à une Réalité ultime que nous nommons "Dieu" et qui fonde cette existence. Dans l'humanité de Jésus de Nazareth, je découvre ma propre humanité, l'Homme authentique, libre, créateur, ouvert sur les autres et sur le monde. Je découvre aussi le vrai visage de Dieu: le Dieu Esprit, Amour, Justice, Paix, Liberté, Communion. C'est en ce sens que la foi chrétienne déclare Jésus-Christ être vrai Homme et vrai Dieu. Le dogme christologique dans son intention fondamentale ne doit pas être compris comme une description physico-chimique ou substantialiste de deux natures en Christ, mais comme l'expression en termes dynamiques et fonctionnels de ce que la foi en Christ signifie pour moi, pour la communauté des croyants qu'est l'Eglise: dans cet homme, Jésus de Nazareth, je découvre ma propre humanité et, en même temps, le vrai visage de Dieu. C'est en ce sens aussi que Jésus-Christ est déclaré être le Logos, la Parole, le Verbe, la Révélation de Dieu (1).

La notion chrétienne de "Parole" et de "Révélation" se réfère ainsi directement à celui qui est considéré tout à la fois comme son porteur et son contenu, son Sujet et son Objet: Jésus-Christ. Saint Jean, dans son prologue, déclare: "Nul n'a jamais vu Dieu: Le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui l'a fait connaître", et [illegible] Pascal, à sa suite, nous dit: "Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ" (2). Mais si Jésus-Christ est le Révélateur, alors il est aussi la Parole et cette Parole est Dieu, l'Objet de la Révélation. L'épître

---

(1) O. CULLMANN, Christologie du Nouveau Testament, Neuchâtel-Paris 1958, p. 277-287.

(2) JEAN 1/18; PASCAL, Pensées n° 187 (547 éd. Brunschvicg); cf. encore Vatican II, Constitution dogmatique, Verbum Dei, ch. I, par. 2.

aux Hébreux, dans son prologue, décrit semblablement Jésus-Christ comme cette Parole par laquelle Dieu s'est fait connaître dans les derniers temps et qui n'est rien d'autre que la Parole créatrice par laquelle Dieu a créé le monde, image ou reflet de Sa gloire, empreinte ou réplique de son "hypostase". Les prologues de Jean et de l'épître aux Hébreux s'inspirent manifestement d'un texte du Livre de la Sagesse (7/25-26) qui parle déjà de la Sagesse divine avec laquelle Dieu a créé le monde comme une "effusion toute pure de la gloire divine", un "reflet de la lumière éternelle de Dieu", une "image de son excellence".

La notion chrétienne de révélation n'est donc, comme Barth l'a bien vu, qu'un corollaire du dogme christologique. Mais elle l'est aussi du dogme trinitaire: le Fils et l'Esprit sont, en effet, dans le Nouveau Testament, constamment associés l'un à l'autre. Ils sont comme les deux mains du Père: le Fils comme la Parole révélée, l'Esprit comme l'agent et le Don révélateur. Entre le Père, sujet de la révélation, et le Fils et l'Esprit, qui lui rendent témoignage, il existe une relation ontologique qui ne peut s'exprimer de manière plus appropriée que par le dogme trinitaire sous sa forme nicéenne (3).

La notion de révélation constitue ainsi un lieu ou espace où le théologien chrétien va chercher à circonscrire son objet et à le décrire. Mais cette notion, comme celle de dogme, est aujourd'hui largement contestée, et pour les mêmes raisons. La notion de révélation, au cours du développement de la théologie chrétienne, a été en effet, semblablement réinterprétée dans un cadre intellectualiste et réifiant, qui trahit sa signification originelle. Nous avons vu comment, dans une tradition catholique, le thomisme a réduit la notion de révélation à un savoir, à un ensemble de propositions ou de vérités sur Dieu. La théologie de la Réforme, disions-nous, à chercher à réinterpréter cette notion dans son contexte biblique, c'est-à-dire comme Evénement de Parole qui communique à l'homme non un savoir, mais la Vie et le Salut que celui-ci ne peut saisir que par la foi, dans une écoute obéissan-

---

(3) K. BARTH, Dogmatique I/1, p. 40 s. Cf. aussi E. BRUNNER, La Doctrine chrétienne de Dieu, Tome I, p. 113 s.; P. TILLICH, Théologie systématique, Tome I, p. 303-310.

te (4). Mais la théologie protestante, comme la théologie catholique, n'a pas tardé à clôre l'espace de cette Révélation et à l'identifier purement et simplement à l'Ecriture Sainte (5). La théologie chrétienne, dans son ensemble, porte ainsi en elle cette étrange contradiction: d'une part elle affirme que la Révélation est close et qu'elle nous est transmise à travers un espace sacral, l'Ecriture Sainte seule, ou la Sainte Ecriture et la Sainte Tradition (6), d'autre part, que Jésus-Christ continue à nous interpeller comme une Parole Vivante et qu'un jour il se révèlera à nous dans la gloire - ce qui laisse supposer que la Révélation n'est pas close, mais est un procès historique toujours à l'oeu-

---

(4) Cf. à ce sujet l'article de R. BULTMANN, "L'idée de révélation dans le Nouveau Testament" dans Foi et Compréhension, Eschatologie et démythologisation, Paris 1969, p. 13-51.

(5) Ainsi Calvin dit de l'Ecriture: "elle nous a été donnée de la propre bouche de Dieu par le ministère des hommes, comme si nous contemplions à l'oeil l'essence de Dieu en elle", Institution, I, VII, 5; cf. aussi I, VI 2 et 3.

KARL BARTH, de même, après avoir distingué entre Parole révélée (Jésus-Christ), parole écrite et parole prêchée, n'affirme pas moins que "Dieu a dit sa Parole, en fait, dans la Bible" et il parle de "la valeur absolue de la Bible comme Parole de Dieu... critère souverain de la prédication chrétienne et de la dogmatique". Dogmatique I, 1 +, p. 245 et 252.

(6) Au IV^e siècle, Cyrille de Jérusalem cherche déjà à réduire la notion de Révélation à celle d'Ecriture, cf. Catéchèses baptismales IV/17, 33-37, XI, 12 et XIV/2. A l'instar du calvinisme, il juge très sévèrement les livres apocryphes qui, selon lui, n'appartiennent pas à l'espace de la Révélation. La Constitution dogmatique de Vatican II, Verbum Dei, ne parlent plus, comme le Concile de Trente, de l'Ecriture et de la Tradition comme deux sources différentes de la Révélation, mais celles-ci, nous est-il dit "jaillissent d'une source commune identique". Cependant, ce même document parle ensuite de l'Ecriture et de la Tradition comme contenant fidèlement et sans erreur la Parole de Dieu et elle désigne le Magistère comme participant de l'inerrance divine. La Révélation continue donc dans ce document à être traitée comme un lieu identifiable avec l'Ecriture et la Tradition qui, de ce fait, bénéficient de tous les attributs divins: fidélité, inerrance, perfection, etc. On continue ainsi à constituer un espace sacré du Savoir et de la Compétence: Révélation, Ecriture, Tradition, Dogme, Magistère, Sacerdoce, Eglise. Cf. Vatican II, constitution Verbum Dei, ch. I et II, en particulier par. 9,10,11 et 24. Cette conception de la Révélation est-elle vraiment compatible avec la notion biblique et avec l'essence même de la foi chrétienne? C'est la question que nous posons.

vre et qui tend vers un achèvement.

La notion de Révélation demande donc à être réinterprétée et critiquée à nouveau de nos jours afin de la rendre plus conforme à son contexte originaire et à la structure de la foi. Auparavant, nous examinerons un certain nombre d'objections qui tendent à éliminer plus ou moins complètement cette notion, mais aussi, du même coup, à situer la foi chrétienne dans un contexte qui lui est étranger et ne respecte pas sa spécificité propre.

a) Le professeur Mohammed Arkoun constate ainsi que les théologiens des trois grandes fois monothéistes - le judaïsme, le christianisme et l'Islam - tout en se réclamant du même Dieu qui a parlé autrefois dans les écrits et les prophètes de l'Ancien Testament, ont enfermé cependant chacune de ces trois religions dans une clôture tragique. En effet, jusqu'à nos jours, ces trois religions continuent à vivre dans des aires culturelles et ethniques qui s'ignorent et se méconnaissent profondément. Cette clôture est fondée, à la base, pense le professeur Arkoun, sur la manière dont chacune de ces théologies a défini le contenu et l'espace de la Révélation. Est juif, chrétien ou musulman, celui qui admet comme postulat: il n'y a pas d'autre Dieu que celui qui nous est accessible dans l'histoire du peuple d'Israël, en Jésus-Christ ou dans le Coran. Cette clôture apparaît au professeur Arkoun comme une clôture de type mythologique et égo-centrique incompatible avec l'esprit véritable de ces religions et notre modernité. Il faut, dit-il, désacraliser et démythologiser cette clôture en fondant désormais la pensée religieuse, non sur une notion a-historique et subjective de la Révélation, mais en abordant les textes sacrés comme de simples données de la conscience humaine, en toute objectivité, et en utilisant les méthodes scientifiques modernes, notamment la méthode phénoménologique et l'analyse structurale. Il deviendra alors possible, pense le professeur Arkoun, de saisir le fait religieux dans sa véritable nature, comme l'expression de l'Economie du Salut de l'homme et le sens d'une Transcendance dans l'histoire, de comprendre comment les notions de révélation, de vérité et d'histoire structurent notre existence humaine et rendent témoignage à un Dieu unique. (7)

---

(7) Mohammed ARKOUN, "Comment lire le Coran?" dans Le Coran, éd. Garnier-Flammarion, Paris 1970, p. 11-36.

Nous ne contesterons pas le bien-fondé d'une approche scientifique du fait religieux. Cette approche a incontestablement le mérite de bien mettre en valeur la clôture des systèmes religieux traditionnels et elle peut nous aider à écouter les textes religieux de manière nouvelle, en dehors de préjugés sociologiques ou idéologiques séculaires. Mais, à notre avis, cette approche ne suffit pas à changer la situation religieuse elle-même. Le fidèle d'une religion donnée n'acceptera d'ouvrir sa perspective, de renoncer à l'idée particulariste et idolâtre qu'il a pu se faire de la révélation divine que si on lui présente des arguments qui tiennent compte de sa propre problématique, de ce qui est spécifique dans sa tradition. Une religion, comme l'Islam, qui n'admet apparemment aucune médiation entre la Transcendance divine et la réalité humaine et historique ne pourra accepter d'étudier le Coran comme un pur phénomène linguistique que si elle peut être convaincue, dans le contexte théologique qui est le sien, que le langage est effectivement le moyen que Dieu utilise pour se révéler à l'homme et si une réflexion théologique sur le langage du Coran est amorcée en conséquence. La théologie chrétienne est certainement plus avancée sur ce point que la théologie musulmane. Mais elle ne renoncera pas pour autant à penser que l'Evangile interpelle l'homme d'une manière unique, pas plus que la théologie musulmane ne renoncera à penser que le Coran témoigne de l'unicité du Dieu transcendant comme nul autre livre au monde. Car cela, les structures transcendantales ou linguistiques ne le disent pas, mais seulement le Message considéré dans son contenu spécifique. L'approche scientifique pourra certes estimer que le Message a lui-même un caractère prétentieux ou exclusif, mais elle prononcera, dans ce cas, un jugement de valeur qui dépasse sa compétence. C'est dire donc que l'approche scientifique ne peut jamais remplacer complètement l'approche théologique normative fondée sur la notion de révélation. Mais elle peut très certainement la préparer et la féconder.

b) Karl Jaspers a critiqué de même ce qu'il nomme la "prétention mortelle" des religions bibliques à posséder la vérité absolue au nom d'une soi-disante révélation et rappelé les conséquences qui découlent de cette

attitude: intolérance, incapacité de communiquer, volonté de puissance, impérialisme. Selon lui, la Transcendance ne peut être reconnue qu'à travers les "chiffres" ou signes ambigus de notre existence, dans la perpétuelle polyvalence de mon être-au-monde. Le langage de Dieu, l'appel de la Transcendance ne saurait se dire autrement que dans cette ambiguïté fondamentale, inhérente à la condition humaine, et le Christ, pas plus que tout autre médiat de révélation, ne saurait lever cette ambiguïté. Jaspers se prononce en conséquence pour un prudent agnosticisme religieux qui rejoint celui que ne peut que prôner une méthodologie scientifique (8); mais, encore une fois, un tel agnosticisme laissera insatisfait le croyant et ne changera fondamentalement pas la situation religieuse elle-même (9).

c) Lessing, puis Kant, au XVIII[e] siècle, avaient déjà dénoncé le subterfuge des religions positives, qui consiste à déclarer "révélés" des éléments religieux qui ne sont en réalité que conventionnels et arbitraires fruits de la coutume sociale. C'est ainsi, du moins, que ces mêmes religions parviennent à établir leur autorité et à réaliser un consensus commun. Ni Lessing, ni Kant ne demandent toutefois à ce que la religion renonce à la notion de révélation. Ce qu'ils demandent, c'est que cette notion soit purifiée de ses connotations sociologiques et supranaturalistes, qu'elle serve à désigner seulement la vraie religion naturelle, telle que Dieu l'a effectivement communiquée à l'humanité au cours des siècles et telle que la raison humaine peut l'enseigner et la comprendre elle-même. Alors que les deux perspectives précédentes, l'une d'intention scientifique, l'autre de nature philosophique, revenaient à opposer radicalement révélation et raison et à opter pour la raison, ici l'on nous propose, au contraire, une identification complète entre révélation et raison, religion révélée et religion naturelle, voire même entre religion et progrès ou évolution de la race humaine (10). Mais cette dernière perspective plus encore

---

(8) K. JASPERS, La foi philosophique, Paris 1953, p. 40 s. et 119 s.

(9) Jaspers indique à la fin de son livre la possibilité d'une critique interne de la notion de révélation qui est celle que nous préconisons: "la prétention à l'exclusivisme n'appartient pas à la tradition biblique, mais seulement aux formes particulières dans lesquelles elle s'est fixée au cours de son évolution historique". Op. cit. p. 129.

(10) Cf. G.E. LESSING, "On the origin of revealed religion" et "The education of human race" dans Theological Writings, p. 104-105 et 82 s. E. KANT, La Religion dans les limites de la simple raison, Livre IV, 1[e] partie. A. SABATIER: Esquisse d'une philosophie de la religion, p. 34 s.

que les précédentes a pour conséquence de nier à la foi positive tout caractère spécifique, ses éléments particuliers étant considérés comme accidentels et non essentiels. Toutes les religions sont réduites à un commun dénominateur: la croyance en un Etre suprême et à l'immortalité de l'âme. La notion de révélation n'est peut-être pas explicitement écartée. Elle ne s'en trouve pas moins dissoute, et la théologie vouée à n'être qu'une philosophie de la religion.
d) Pour le théologien anglo-saxon F.G. Downing, influencé sans doute par les thèses kantiennes, mais plus encore par l'agnosticisme des sciences et de la philosophie contemporaines, la notion de révélation ne serait nullement une notion fondamentale de la Bible, ni même de la théologie la plus ancienne de l'Eglise chrétienne, mais la marque d'un fâcheux fléchissement de la pensée théologique vers une intellectualisation systématique des données de la foi, qui commence avec Origène et dont Calvin est l'un des plus ardents protagonistes pour les temps modernes.

La tentative par laquelle la théologie contemporaine a cherché à interpréter la Révélation, non plus comme la communication de vérités propositionnelles d'ordre surnaturel communiquées par Dieu à l'Eglise chrétienne, mais comme la Parole-Evénement qui interpelle mon existence, n'a pas réussi, pense Downing, à surmonter l'intellectualisme que cette notion implique par elle-même. Toutes ces théologies ont conservé en effet l'idée que Dieu peut être connu grâce à Sa Révélation. Or, c'est précisément ce qui est en question pour Downing: la foi biblique ne saurait être identifiée à une connaissance de Dieu; elle n'est, en fait, que l'expression d'une conviction, l'engagement à agir dans le monde d'une certaine manière, en conformité avec la personne de Jésus de Nazareth qui est Dieu. Mais ce langage de la foi qui confesse Jésus comme Dieu ne nous donne pas pour autant une connaissance ou une révélation directe de Dieu. Les notions de "connaissance" et de "révélation" ont toujours dans l'Ecriture Sainte un sens eschatologique, orienté vers l'avenir. Un jour Dieu se révèlera, il se fera connaître aux hommes, dit l'Ecriture. Mais affirmer que cela s'est déjà produit, c'est nous tromper nous-mêmes et décevoir les autres. Dieu a sans doute manifesté son amour envers nous, mais cet amour ne révèle rien. Lorsque

des parents manifestent de même de l'amour à leurs enfants, cet amour ne révèle pas le caractère et la personnalité profonde des parents. Downing pense donc que la théologie chrétienne devrait être recentrée sur les notions plus fondamentalement bibliques d'engagement, d'espérance et de salut et abandonner résolument celles de révélation et de connaissance de Dieu, et il conclut son livre par ces lignes très significatives:

"En fait, Jésus sur la croix ne révèle rien du tout: il ne fait que réclamer notre foi et notre obéissance encore bien confuses et inarticulées. La "Révélation" n'est pas avant la consommation des siècles. Même ainsi, Viens Seigneur Jésus" (11).

Les thèses de Downing sont fondées sur des simplifications exégétiques et historiques fort regrettables, que nous avons cru devoir réfuter déjà dans notre chapitre sur "foi et connaissance". Si la foi est vraiment ce mouvement vers une connaissance de Dieu et si la notion de révélation est en fait une notion corollaire de la christologie, il ne nous paraît pas que la théologie puisse faire l'économie de ce concept.

Les quatre objections que nous avons brièvement résumées ci-dessus nous montrent toutefois qu'il est indispensable que la théologie chrétienne procède de nos jours à une évaluation critique de cette notion. Mais nous le ferons à partir d'une critique interne qui cherchera à sauvegarder le caractère spécifique de la notion biblique de révélation plutôt qu'à dissoudre le fait chrétien dans le fait religieux. Cette discussion qui s'appuiera sur un certain nombre de travaux exégétiques récents nous aidera à préciser le rapport de continuité-discontinuité qui existe entre l'objet théologique chrétien et l'objet religieux en général. Pour une plus grande clarté de l'exposition, nous présenterons successivement quatre thèses majeures.

1. L'idée de révélation est commune à toutes les religions. Elle demande donc à être accueillie de manière critique par le théologien chrétien.

"Si Dieu existe, il doit se révéler et manifester son existence"(12). Cette affirmation de N. Berdiaeff n'a rien de spécifiquement chrétien. Toute religion présuppose l'idée d'un Dieu qui se fait connaître ou se

---

(11) F.G. DOWNING, Has Christianity a Revelation? p. 290, Guilford et Londres 1960.

(12) N. BERDIAEFF, Vérité et Révélation, p. 47, Neuchâtel-Paris, 1954.

manifeste à travers des signes, des oracles, des personnes, etc... C'est précisément le propre du Sacré que de se dévoiler tout en se voilant, de se manifester de manière énigmatique et ambiguë. Cette idée d'un Dieu caché-dévoilé est, en fait, essentielle à la dialectique du sacré-profane, car le sacré ne peut se maintenir comme sacré que dans la mesure où, d'une part, il ne se livre pas tout entier au profane, et où, d'autre part, il ne peut être perçu que si, d'une certaine manière, il se manifeste au profane. La thèse du Dieu caché-révélé ne doit être attribuée ni à Luther, ni à Pascal, ni même à l'Ancien Testament, comme on le lit trop souvent encore de nos jours. Elle est simplement une thèse de la religion naturelle. La racine hébraïque "galah" qui signifie "se révéler" a à l'origine une signification toute profane: elle désigne quelque chose de caché qui est mis à découvert, le dé-voilement (c'est aussi le sens du mot grec "apokalupsis") du visage, des organes sexuels; et, appliqué à Dieu, ce concept s'inscrit dans le contexte général de l'histoire des religions (13).

C'est pourquoi le stoïcisme et le déisme nous parlent également d'une révélation de Dieu dans le coeur et l'esprit humain et que Lessing et Kant ne voyaient aucune difficulté à intégrer eux-mêmes la notion de révélation dans un système de théologie naturelle. On voit mal aussi, dans ces conditions, comment la théologie chrétienne pourrait chercher à s'approprier elle-même cette notion d'une manière autoritaire, exclusiviste et prétentieuse.

Il nous semble, au contraire, que cette notion devrait toujours être accueillie par le théologien chrétien de manière critique. Car cette notion, dans les cultures religieuses ambiantes, semble intimement liée à la notion mythique et ésotérique d'une autre monde ou arrière-monde invisible, mystérieux, qui est supposé constituer la clé de notre réalité profane et visible. La révélation, dans ce contexte mythique, ce sera donc aussi toujours l'accès à un Savoir supérieur, à une gnose qui confère à celui qui en est le bénéficiaire non seulement le salut, la Vie, mais encore un Pouvoir et une Compétence. C'est bien en ce sens

---

(13) Cf l'article "Kaluptô" d'OEPKE, dans THWNT, Vol. III, p. 558-597.

que Clément d'Alexandrie et Origène, sous l'influence du gnosticisme tant juif que païen, nous parlent de "la Révélation des mystères célestes", et il est indéniable que cette conception mythique et supranaturaliste de la Révélation continuera à peser dans la conception thomiste ou protestante orthodoxe de la révélation. Mais plutôt que de parler, comme Downing le fait, d'un phénomène d'intellectualisation de la foi, il nous paraît plus juste de parler ici, comme Bultmann, d'une retombée de la foi dans le domaine du mythe et de l'objectivation.

Car la notion biblique de révélation - nous allons le voir dans un instant - présuppose au contraire une <u>démythisation</u> et une <u>démystification</u> de ce concept, de la pré-compréhension de l'homme naturel qui imagine toujours la révélation comme la communication d'un Savoir portant sur un monde mystérieux, caché. Et la tâche de la théologie chrétienne ~~doit~~ devrait être, à la suite du Message biblique, de constamment <u>purifier</u> et <u>libérer</u> cette notion de ses connotations supranaturalistes et mythiques, la rendre conforme à l'objet même de la foi, c'est-à-dire la comprendre essentiellement comme la Parole divine qui m'interpelle, me transforme et me communique une Vie Nouvelle au cœur de mon existence humaine, <u>hic et nunc</u>. La Révélation de Dieu en Jésus-Christ est un <u>Acte de Dieu</u>, un <u>Evénement</u> par lequel je me découvre <u>pardonné</u> et <u>libéré</u>, <u>ouvert</u> à un avenir, à la foi en Dieu et à l'amour des frères. Elle implique, sans doute, un nouveau "savoir", une doctrine, une théologie, mais dans le sens d'une nouvelle compréhension de moi-même et de Dieu, <u>historique</u> et non mythique, <u>existentielle</u> et non objectivante (14).

Cette critique de l'idée de Révélation est possible au sein de la foi biblique parce que, dans la perspective biblique, l'homme n'est jamais, face à la Révélation, réduit à l'état de pure passivité, à l'état de caillou ou de morceau de bois, d'objet. Il demeure essentiellement un sujet actif, qui peut accepter ou refuser cette révélation et qui conserve toute sa liberté de jugement et d'esprit critique. Seulement cette critique du sujet croyant se fera désormais à l'intérieur de la Révélation, à partir de son centre, Jésus-Christ considéré comme la plénitude et la norme de toute Révélation, son "centre de rayonnement", en communion avec l'Esprit-Saint et la communauté des saints, et non plus de l'extérieur comme la critique philosophique et scientifique. Mais

---

(14) Cf. l'article cité de R. BULTMANN, note 4.

rien ne l'empêchera de dénoncer non plus en pleine solidarité avec celles-ci les conceptions réifiantes, sociomorphiques et autoritaires des religions qui se disent révélées (15).

2. La notion biblique de Révélation ne doit pas être comprise dans la dialectique du sacré et du profane, comme une épiphanie du Sacré, mais dans le contexte eschatologique-dynamique d'une Promesse qui tend vers un Accomplissement, d'un Evénement de Parole toujours répétable, mais toujours aussi lié à la Promesse, structuré par celle-ci.

La théologie allemande de ces dernières années, sous l'impulsion de G. von Rad, W. Zimmerli et W. Pannenberg notamment, s'est particulièrement attachée à dégager le concept biblique de Révélation.

Des travaux portant sur la notion de Révélation dans l'Ancien Testament, on peut retenir les caractéristiques suivantes:

a) Lorsque Dieu est dit se révéler dans l'Ancien Testament, c'est toujours d'abord pour annoncer une action, un événement qu'il va accomplir lui-même, en vertu de l'Alliance qu'Il a contractée avec Israël, de Sa Promesse d'être son Dieu et Rédempteur pour toujours, en vertu de son Amour fidèle. Dieu se révèle donc comme un Dieu qui agit dans l'histoire des hommes et les libère, leur donne la Vie et le Salut.

b) Mais cette action de Dieu dans le monde qui se présente toujours comme un acte créateur et libérateur nous communique aussi toujours quelque chose de Dieu lui-même: son Nom, sa Puissance, sa Fidélité, sa Gloire, sa Seigneurerie. Toutefois, Dieu ne nous révèle jamais ainsi sa Nature intime, son essence. Ce n'est qu'indirectement qu'Il se donne à connaître, à travers les oeuvres de Sa création ou ses actes historiques, à travers aussi la médiation d'une parole qui commente, interprète l'événement, parfois même précède cet événement et le provoque. Mais l'Ancien Testament distingue toujours entre Dieu et Sa Parole qui lui demeure extérieure, tel le souffle qui sort de la bouche. Le Dieu de l'Ancien Testament reste un Dieu qui se cache jusque dans sa Révélation (Es. 45/15). Comme le Dieu des religions ambiantes, il s'enveloppe dans la nuée et les ténèbres, Il dit son Nom, mais de manière énigmatique.

---

(15) N. BERDIAEFF, op. cit., p. 47-71. Cf. aussi P. TILLICH, Théologie systématique, Tome , p. 211-286.

c) Toutefois, et c'est cela qui caractérise la notion biblique de Révélation, la Parole qui est le mode essentiel par lequel Dieu se communique, n'est jamais réductible à un Savoir sur Dieu ou à une Présence de Dieu. Elle est essentiellement une Promesse orientée vers un futur, l'annonce que Dieu agira et se fera connaître. Elle n'est donc jamais quelque chose dont l'homme pourrait déjà disposer. Cette Parole demeure "unverfügbar". Mais elle est une Parole vraie, au sens où elle se réalise, où elle accomplit ce qu'elle promet, où elle tend vers son but. Cette Parole ne concerne, par ailleurs, pas un autre monde, mais ce monde-ci appelé à devenir le Royaume de Dieu, un monde pénétré de la connaissance de Dieu et de Sa Volonté. Pour l'instant, cette Parole reste suspendue entre un déjà, la Promesse, et un pas encore, l'Accomplissement, la Révélation encore à venir. Cette Parole ne peut donc être saisie que dans un acte de foi et objet d'une espérance.

d) Ceci implique enfin que l'Ancien Testament pratique une herméneutique particulière de cette Révélation. Si les actes révélateurs de Dieu, les paroles prononcées en son Nom par les prophètes, les événements décrits par les narrateurs bibliques, dépassent toujours leur contexte particulier, annoncent quelque chose qui est encore à venir et qui demeure objet d'espérance, ceci veut dire que cette Révélation est toujours ouverte à de nouvelles interprétations et reprises de sens. Au fur et à mesure que l'histoire se déroule, la parole révélée s'éclaire sous un jour nouveau, apparaît dans un contexte plus large et inclusif, s'ouvre sur une attente des temps messianiques où Dieu règnera véritablement. Une révélation passée expliquera un événement futur, mais, inversement, ce qui doit s'accomplir permet de mieux comprendre un événement passé. L'herméneutique biblique est ainsi une herméneutique historique et typologique, et non ontologique -substantialiste ou mythique-littéraliste, qui respecte le caractère eschatique et proleptique de la Parole divine.

"Qu'on prenne un texte dans l'histoire des patriarches, dans le livre de Josué ou dans les livres historiques, on constatera toujours que l'événement décrit est placé dans l'ombre d'une parole divine dirigée vers l'avenir, et l'annonce, au-delà de lui-même, quelque chose qui doit venir. Et quiconque interprète les paroles et les textes de l'Ancien Testament doit absolument chercher à les comprendre à partir de ce mouvement vers

l'accomplissement auquel, nous l'avons vu, ils sont eux-mêmes déjà ouverts. Il doit se garder par-dessus tout d'en faire des vérités religieuses abstraites: en effet, ce que Dieu a révélé à Israël était déterminé par une communion particulière avec Dieu, et par un chemin particulier où Dieu avait placé Israël pour le conduire à des buts nouveaux. C'est donc dans le déroulement des événements présentés qu'il faut chercher les éléments typologiques"(16).

Outre ces recherches de l'école théologique allemande (17), notre attention a été attirée par l'étude fort intéressante de J.K. Kuntz (18) qui a pu constater que toutes les théophanies de Dieu dans les livres historiques de l'Ancien Testament sont racontées selon le même pattern ou la même structure. A partir de Genèse 26/23-35 (l'apparition de Dieu à Isaac) qui semble devoir constituer un modèle typique, Kuntz relève les séquences suivantes:

a) un court préambule qui marque le lieu et les circonstance de l'apparition divine;

b) une auto-présentation de Dieu, lequel se présente lui-même comme Celui qui est déjà connu, le Dieu des Pères;

c) Dieu réconforte celui qui est l'objet de la révélation: "Ne crains pas...";

d) Dieu s'engage à intervenir dans l'avenir et c'est cette Promesse qui constitue, selon Kuntz, le contenu propre de la théophanie (19).

---

(16) G. VON RAD, Théologie de l'Ancien Testament, Vol. II, Théologie des traditions prophétiques, Genève 1967, p. 333. Cf. encore toute la section p. 320-368 et W. ZIMMERLI, "Promise and Fullfillment" dans Essays on Old Testament Interpretation, p. 89-122, Londres 1963, C. Westermann éd.

(17) Voir notamment R. RENDTORFF, "Die Offenbarungsverstellungen in Israël" dans Offenbarung als Geschichte, p. 21 s., troisième édition, Göttingen 1965, W. PANNENBERG, édit.; J. MOLTMANN, Théologie de l'espérance, Paris 1971, ch. I et II; G. VON RAD, op. cit., p. 72 s. et 240 s. W. ZIMMERLI, Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze, Munich 1963.

(18) J.K. KUNTZ, The self-Revelation of God, Philadelphia 1967.

(19) Ibid. notamment p. 59. La théophanie du Sinaï rapportée dans Exode 3 présente une structure un peu plus complexe, mais avec les mêmes éléments fondamentaux. Les théophanies d'Esaie 6, Ezechiel 1 et 2, etc. ne suivent pas par contre ce même pattern, mais Zimmerli dans ses études sur la révélation divine chez les prophètes, op. cit., observe que tous les oracles qui contiennent la formule d'auto-présentation de Jahweh incluent aussi toujours l'élément de Promesse.

Lorsque Dieu se révèle dans l'Ancien Testament, c'est donc [illegible] pour dire une Parole ouverte sur l'avenir et qui signifie toujours un acte créateur et libérateur, [illegible] pour annoncer un jugement et une grâce, une mort et une résurrection. La Révélation n'est autre que cette Parole [illegible] où Dieu lui-même se présente et annonce son intention de sauver l'homme et de s'unir à lui.

Dans le Nouveau Testament, le concept de Révélation conserve son caractère salvifique-proleptique-eschatologique. Il renvoie également à la notion de Parole. La Révélation ou la Parole, c'est l'Evangile, c'est-à-dire la bonne nouvelle du salut de l'homme et de l'imminence du Royaume que Jésus, puis les apôtres, sont chargés d'annoncer à Israël d'abord, aux Gentils ensuite. La Révélation ou la Parole, c'est [illegible] Jésus-Christ lui-même (20).

Mais, Jésus-Christ, comme Révélation ou Parole de Dieu, demeure compris dans le cadre d'une Promesse, comme une Révélation et une Parole ouvertes à un futur. Le terme apokaluptein et ses synonymes epiphanein et phaneroum désignent en premier lieu la révélation future de Jésus-Christ, sa Parousie, sa venue en gloire à la fin des temps. Ces termes désignent aussi Jésus-Christ dans sa première venue, comme le Sauveur humilié et crucifié, mais les occurences sont moins nombreuses et sous-entendent alors que cette première révélation demeure incomplète, devra trouver un jour son achèvement dans une révélation vraiment universelle et finale, où précisent que ce Mystère autrefois caché et aujourd'hui dévoilé (on notera le vocabulaire sacral et gnostique) n'est autre que le plan de salut de Dieu qui attend encore sa réalisation (nous sommes

---

(20) Tant dans les évangiles synoptiques que dans les Actes et les épîtres pauliniennes, la notion de parole désigne d'abord en effet la prédication de l'Evangile, et Paul, dans Galates 1/12, n'hésite pas à dire que l'Evangile qu'il prêche est "une révélation de Jésus-Christ".

Mais Paul, en même temps, précise que Dieu a choisi de révéler son Fils à lui et par lui (Gal. 1/16). La Révélation, c'est donc dans ce texte, tout à la fois l'Evangile prêché et Jésus-Christ lui-même, comme Fils. Les Evangiles synoptiques disent que Jésus prêche la Parole, une Parole qui est toujours une Parole de Vie et de Salut, mais aussi de Jugement. Ils n'identifient cependant pas comme Paul et Jean cette Parole et Jésus-Christ lui-même. Mais ils s'en approchent de très près parfois (ainsi Luc 5/1, Math. 7/24 et 26, 13/16-17). Le livre des Actes comprend, de son côté, la notion de Parole comme la prédication de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ qui donne le salut, mais cette prédication est aussi la Parole du Seigneur, le Seigneur lui-même en quelque sorte. Cf. l'article de J. STARCKY, "La Parole divine dans le Nouveau Testament", dans Supplément du Dictionnaire de la Bible, Vol. V, col. 479-496, Paris 1957.

renvoyés au contexte vétéro-testamentaire)(21).

Jésus-Christ, c'est donc l'Evénement révélatoire, mais encore en train d'advenir, qui a un futur, qui peu à peu transforme le monde en Nouvelle Création, en Royaume de Dieu, mais ce Royaume est encore caché, objet d'espérance, Promesse. La Résurrection de Jésus-Christ anticipe déjà sur Sa Révélation finale. Mais elle n'est encore qu'un commencement, le début de ce Monde Nouveau, une Promesse. Tout demeure encore ouvert, mais ouvert sur Jésus-Christ et son avenir (22).

"Le Christ, dit encore von Rad, accomplit les promesses, et il devient en même temps une nouvelle promesse pour les siens. Le Nouveau Testament voit les promesses de l'Ancien accomplies en Jésus-Christ; mais cet "aujourd'hui" de l'accomplissement (Luc 4/21) ouvre aussi à la foi des perspectives sur un nouvel accomplissement du salut" (23).

Il y a pourtant une différence essentielle entre l'Ancien Testament et le Nouveau qui ne nous paraît pas avoir été suffisamment soulignée ou même remarquée par la plupart de ces recherches exégétiques et théologiques récentes, mais que la théologie patristique, traditionnelle ou barthienne avait bien vue. C'est le fait que Dieu en se livrant entièrement aux hommes dans l'abaissement et la mort du Christ s'est vraiment donné à connaître tel qu'Il est dans son rapport avec nous, comme ce pur don de l'Amour. Le Nouveau Testament, contrairement à l'Ancien, supprime toute distance et transcendance entre Dieu et Sa Parole. La Parole n'est plus désormais cette parole proférée qui accompagne l'événement révélatoire, le message externe qui commente la théophanie ou annonce des événements encore à venir. La Parole devient une Personne Vivante, Jésus-Christ lui-même. Elle est, comme le remarque Théophile d'Antioche, logos endiathetos. Saint Jean, dans son prologue, l'a en effet décrite non seulement comme Jérémie 31/33, comme parole proférée appelée à s'intérioriser dans le coeur de l'homme, mais encore comme

---

(21) Cf. L'article déjà cité d'OEPKE dans THWNT, Vol. III, p. 558 s. Pour les passages qui concernent la venue historique de Jésus, voir Rom. 16/25, I Cor. 2/7 s., II Cor. 4/2 s., Eph. 3/3 s, Col. 1/26 s, 2 Tim. 1/10.

(22) J. MOLTMANN, op. cit., ch. I et II.

(23) G. VON RAD, op. cit. p. 344.

intériorisée dans le coeur de Dieu, située dans la Vie intra-divine elle-même. De toute éternité, nous dit-il, cette Parole était auprès de Dieu, elle était son Fils, l'Unique Engendré dans le sein du Père. Dieu s'est donc véritablement livré lui-même à nous dans cette Parole et sa transcendance a vraiment rejoint notre immanence (24).

Du même coup, quelques textes, il est vrai peu nombreux, mais, à notre avis, significatifs, nous parlent de la Révélation du Père par le Fils (cf. en particulier Math. 11/27, Jean 1/18, 17/6). Selon Ulrich Wilckens, ces textes seraient plus inspirés par une conception grecque de la révélation que proprement vétéro-testamentaire et eschatologique. Ils chercheraient à parler de la venue historique de Jésus-Christ au sens d'une épiphanie de la divinité, d'un segment de la réalité finie qui montre Dieu hic et nunc, et non au sens d'un événement qui est encore une Promesse, un déjà qui laisse espérer un plus encore (25). Il nous semble plus exact de situer et de comprendre ces textes dans un contexte d'eschatologie réalisée. Ces textes ne nous disent pas, en réalité, que Jésus montre Dieu. Jean 14/8-14 affirme au contraire que Thomas, le plus "Grec" des disciples, celui qui veut voir et toucher la divinité, a tort de demander à Jésus de lui montrer le Père. Ce que Jésus montre, en fait, à Thomas, ce n'est pas le Père lui-même, mais l'unité du Père et du Fils, c'est-à-dire l'Amour de Dieu qui, à travers son Fils, cherche l'homme et veut l'unir à lui dans ce même Amour et cette

---

(24) THEOPHILE D'ANTIOCHE, Trois Livres à Autolycus, Livre II, par. 10 et 22, Sources chrétiennes n° 20, Paris 1948; Cf. encore JEAN CALVIN, Institution, I, XIII, 7 et 8; E. BRUNNER, La Doctrine chrétienne de Dieu, p. 39-52; JOHN BAILLIE, The Idea of Revelation in Recent Thought, New York, 1956; La Parole de Dieu en Jésus-Christ, recueil collectif, Paris 1961; article legô, logos dans THWNT, Vol. IV, p. 69-140.

(25) Cf. U. WILCKENS, "Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums" dans Offenbarung als Geschichte, p. 42 s. Selon la conception grecque, le cosmos tout entier est considéré comme une immense théophanie en vertu même de l'analogie de l'être, de la capacité inhérente au fini de nous renvoyer à l'infini. Dans la conception biblique, ce n'est ni le cosmos ni l'histoire qui révèlent Dieu ou quelque chose de Dieu, mais c'est Dieu lui-même qui nous révèle le sens de la création et de l'histoire par sa Parole proleptique. Voir aussi à ce sujet J. MOLTMANN, op. cit. ch. II.

même Unité. Il y a donc bien une connaissance de Dieu qui nous est communiquée par la Révélation de Dieu en Jésus-Christ; ce n'est pas Dieu en son essence, mais Dieu avec le Fils, c'est-à-dire avec l'Homme. Dieu dans l'Ancien Testament disait: je serai votre Dieu et vous serez mon peuple, et tous les hommes sauront que je suis Dieu, l'Unique. A cela l'Evangile johannique répond: cette union est déjà réalisée en Jésus-Christ, en Lui, le Créateur et la créature sont déjà en communion, en unité parfaite. D'ores et déjà, par Lui nous connaissons Dieu et Il nous connaît. Mais la tension eschatologique n'est pas rompue pour autant. Car cette communion du Père et du Fils doit inclure tous les hommes. Il faut encore que le Fils attire tous les hommes à Lui. De même, saint Paul nous parle de la Révélation du Fils comme d'un acte accompli, mais il ajoute que la création toute entière attend encore la révélation des fils de Dieu, c'est-à-dire, la réalisation pleine et entière de l'union entre Dieu et l'Homme, de Dieu avec tous (Rom. 8/19).

Il est donc juste de chercher à comprendre le concept biblique de Révélation à partir des notions de promesse et d'ouverture à un avenir, et non à partir de la dialectique sacrale du caché-dévoilé et de la manifestation du sacré par le profane. Mais il nous paraît que la notion biblique de révélation implique plus qu'une nouvelle compréhension de soi, de l'histoire et de la responsabilité de l'homme dans le monde, comme le pense J. Moltmann encore trop influencé par la conception bultmanienne de la foi comme compréhension de soi et trop marqué par la crainte de retomber dans un substantialisme théologique ou ontologique. A notre avis, la Révélation biblique est bien aussi une Auto-Révélation de Dieu, non pas certes de Dieu dans son essence, mais de Dieu dans sa Relation d'amour, d'alliance et de communion avec l'homme. Cette relation d'amour ne se dit ni dans des propositions dogmatiques ou des vérités révélées, ni dans une épiphanie du Sacré, mais dans l'Evénement de l'abaissement, de la passion et de la mort de Jésus de Nazareth, la Proclamation de sa résurrection d'entre les morts et la Promesse de l'Esprit, dans les paroles qui commentent cet Evénement, les paraboles du Fils prodigue, du Cep et des sarments, de l'Epoux et de l'Epouse, de la Tête

et du Corps, plus encore dans la personne même de Jésus-Christ. Celui-ci représente pour la foi chrétienne la révélation suprême de l'Amour de Dieu pour les hommes. Il est le fait révélatoire central et décisif qui nous permet de juger et de comprendre toutes les autres révélations passées et à venir.

Une théologie basée sur la notion biblique de la Révélation n'est donc ni une simple anthropologie ou compréhension de l'homme, ni non plus une doctrine abstraite, prétentieuse ou sectaire de Dieu. Elle est la connaissance de l'Amour de Dieu manifesté dans la personne et l'oeuvre de Jésus-Christ, la connaissance d'un Dieu qui cherche l'homme et veut le sauver, se Le réconcilier, en se dépouillant totalement de Sa divinité et en s'identifiant pleinement à notre condition d'homme (Phil. 2). Cette kénose de Dieu en Jésus de Nazareth inséparable - il ne faudrait pas l'oublier - de l'effusion de l'Esprit-Saint, constitue incontestablement la spécificité propre de la Révélation néo-testamentaire, un "donné" que ni l'homme naturel, ni les autres religions ne connaissent. Mais cette révélation de l'Amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ et dans l'Esprit-Saint dépasse en même temps toutes les limites de notre entendement (Eph. 3/1-21). A notre avis, la théologie chrétienne a eu tort ici de chercher sans cesse à limiter la portée de cet Evénement révélatoire, en le restreignant soit à la période biblique elle-même, soit seulement à l'Israël de l'Ancienne Alliance et à la Communauté chrétienne. Enfermer cette Révélation dans son cadre purement biblique, ou ecclésial, c'est du même coup ne plus la comprendre dans sa dimension proleptique et eschatique, oublier que cette Révélation a encore un <u>futur</u>, qu'elle doit embrasser un jour la création toute entière, et qu'elle ne cesse aussi de se continuer dans notre <u>aujourd'hui</u> grâce à l'action de l'Esprit-Saint et du Christ ressuscité. Il convient donc de trouver une approche nouvelle qui nous permette de comprendre la notion biblique de Révélation de manière moins statique et figée que dans le passé, de manière aussi moins provinciale et exclusiviste.

3. <u>Il convient de distinguer entre la Révélation divine et ses moyens humains d'expression. Mais la théologie ne dispose d'aucun critère externe qui lui permette de distinguer entre ce qui relève de l'objet de foi lui-même et ce qui relève du contexte humain. Dans ces dondi-</u>

<u>tions, elle ne peut en aucun cas s'ériger en science du divin ; ni</u>

en herméneutique infaillible des témoignages rendus à cette Révélation.

Pour l'Ancien comme pour le Nouveau Testament, la parole prêchée ou écrite de Moïse, des prophètes ou des apôtres est la Parole de Dieu, Sa Révélation. Les écrits bibliques ne distinguent pas entre la Révélation et le langage humain dans lequel elle s'exprime. Ils ne distinguent qu'entre une vraie et une fausse Parole, entre de vrais prophètes, docteurs et prédicateurs et de faux. La tradition théologique chrétienne, dans son ensemble, a suivi cet usage biblique. Ce faisant, elle répondait à un besoin vital de la communauté chrétienne. Comment accéder à cette Révélation de Dieu en Jésus-Christ, sinon par les documents et les témoignages qui sont contemporains de cet Evénement révélatoire? Comment maintenir le dynamisme et l'élan de la foi chrétienne, sinon par la lecture, la méditation de la Bible? Comment sauvegarder l'unité de la foi et de la pensée dans l'Eglise, sinon en se référant à ce qui est sa charte de fondation, l'Ancien et le Nouveau Testament?

La théologie chrétienne a donc maintenu la thèse biblique: l'Ecriture de l'Ancien Testament, la tradition prêchée et écrite des apôtres sont la Parole de Dieu. Mais comme il y avait souvent divergence sur l'interprétation des textes eux-mêmes, elle a ajouté des normes interprétatives (tradition des Pères, décrets conciliaires, confession de foi, Magistère, justification par la foi, etc...).

Tout ceci n'explique pas encore la clôture dans laquelle s'est installée la chrétienté. Se référer à la Bible, c'est-à-dire à un document qui présente la Révélation divine comme fondamentalement ouverte à un avenir et l'interpréter selon des normes qui n'ont cessé de varier, ce n'est sûrement pas s'installer dans la clôture et le sectarisme. C'est simplement avoir des racines, se réclamer d'une certaine tradition linguistique, religieuse, culturelle. L'homme peut-il être homme en dehors d'une tradition et d'une histoire déterminées?

Mais toute tradition, tout système culturel s'installe dans la clôture à partir du moment où l'homme absolutise et sacralise (idolâtre) cette tradition, ce système, le ferme à toute influence extérieure, à toute nouveauté. La Bible nous donne de nombreux exemples de ces clôtures:

le refus du Pharaon égyptien de dialoguer avec Moïse et Aaron, le refus d'Israël d'écouter les prophètes d'avant l'Exil, la séparation et l'isolement de la communauté juive après Esdras et Néhémie, le conflit qui oppose Jésus et les pharisiens, le refus de la communauté chrétienne de Jérusalem d'admettre des païens qui ne respecteraient pas d'abord les coutumes juives. La Bible parle alors de l'opposition entre la lettre et l'Esprit, la tradition et la prophétie, l'esclavage et la liberté, la Loi et la Grâce, les Anciens et la Parole vivante du Christ, et elle choisit toujours la liberté contre la clôture.

Briser la clôture d'un système théologique, ce sera toujours opérer ces mêmes distinctions. Lorsque l'identification entre Ecriture Sainte et Parole de Dieu aboutit à la clôture du système, il faudra briser cette identification, distinguer entre la lettre humaine et l'Esprit qui, à l'origine, a suscité la lettre. C'est ainsi que Jésus dans Math. 15 et Paul dans II Cor. 3 combattent la tradition pharisaïque enfermée dans sa propre clôture. C'est encore ainsi que Luther proclame son propre attachement à la Parole divine contre la tradition catholique sclérosée de son époque:

"C'est le Christ qui est le Seigneur de l'Ecriture et de toutes les oeuvres... C'est pourquoi je me soucie en rien des textes scriptuaires, même si tu m'en trouves six cents en faveur des oeuvres et contre la justice de la foi.... Cet esclave, je te le laisse. Moi, je presse le Seigneur qui est le Roi de l'Ecriture... Ce qui n'enseigne pas le Christ n'est pas apostolique, même si c'est Pierre ou Paul qui enseignent" (26).

Et Emil Brunner commente encore ainsi ce texte de Luther:

"Il ne faut pas croire à l'Ecriture parce qu'elle est l'Ecriture. Non, je crois parce que le Christ, le contenu de l'Ecriture, me rencontre dans ma conscience, me convainc qu'Il est la Vérité. L'Ecriture n'a pas d'autorité formelle qui, d'avance, couvre tous les éléments la composant et exige que je les croie. L'autorité dont elle jouit est instrumentale pour autant qu'elle communique son contenu qui m'obligeant à m'incliner en sincérité, éveille en moi la certitude de la vérité. C'est ce que Luther entend par "Parole de Dieu". Bien qu'elle ne me soit pas donnée autrement que par l'Ecriture et en tant que parole de l'Ecriture, elle ne peut être confondue avec la parole de l'Ecriture" (27).

(26) M. LUTHER, éd. Weimar 40/1, 458-459 et 7/385 cité par Michel Boutier dans l'ouvrage collectif La Parole De Dieu, églises en dialogue n° 1, éd. Mame, Paris 1968, p. 96.

(27) E. BRUNNER, op. cit., p. 129. Cf. également A. MALET, "Herméneutique et philosophie" dans Eglise et Théologie, n° 73, septembre 1961, p. 2-22.

La distinction qu'opère ainsi Luther entre la Parole de Dieu et l'Ecriture ou celle que nous suggérons entre la Révélation divine et ses moyens humains d'expression, répond donc à un besoin non moins vital que celui qui pousse la Bible ou la théologie à affirmer leur indissoluble unité. C'est un fait que nous ne saurions avoir accès à la Révélation biblique et naître à la foi en cette Révélation en dehors de sa tradition écrite et prêchée. Mais la distinction entre la Parole révélée et son expression orale ou écrite permet seule à la foi de surmonter ses propres clôtures ou tentatives d'absolutisation.

Cette distinction devrait aussi empêcher la théologie chrétienne de retomber dans de nouveaux dogmatismes ou de nouvelles exclusives, comme c'est encore trop souvent le cas, hélas, dans la théologie contemporaine. Celle-ci a tendance à penser que, par des procédés exégétiques ou herméneutiques rigoureux, il soit possible de dégager le fait chrétien de ses distorsions culturelles, de retrouver l'essence du Kerygme originaire. Mais ce purisme théologique conduit inévitablement vers un nouveau dogmatisme (28).

En fait, nous ne disposons d'aucun critère objectif ou méthodologique qui puisse nous permettre de séparer l'esprit de la lettre, l'essence de la foi de ses expressions culturelles. Les travaux de sémiotique contemporaine ne peuvent à cet égard que nous inciter à beaucoup de modestie. Car, s'il est vrai que l'esprit, la nouveauté, l'altérité de l'être ne peuvent se dire que dans la béance du langage, en ses points de rupture, comme en rusant avec la lettre, il n'empêche que le sens ne nous est jamais donné que dans le langage, par l'articulation du signifiant et du signifié en système. L'esprit n'est pas un au-delà de la lettre. Il se dit toujours dans la lettre, dans cette brisure qu'il introduit dans la lettre, mais jamais sans la lettre. Un langage ouvert à l'esprit ou par l'esprit est encore un système, un code, un message (29).

---

(28) Cf. JAMES BARR, Old and New in Interpretation, p. 172 s.

(29) Dans notre 4e partie, nous verrons que le langage symbolique, multivoque est par excellence ce langage ouvert à l'intrusion de l'esprit. Cf. encore J. LACAN, Ecrits I (extraits), Paris 1970,"l'instance de la lettre dans l'inconscient", p. 258-267, notamment.

Calvin, à la suite de Luther, avait bien vu que, face à la Révélation divine, l'homme ne dispose d'aucun critère externe ou de certitude objective pour la saisir ou en juger. Seul "le témoignage intérieur du St-Esprit", dit Calvin, nous convainc que lorsque nous lisons l'Ecriture, c'est bien Dieu lui-même qui nous parle. Mais, inversement, nul ne peut se dire illuminé de l'Esprit-Saint, s'il ne s'en tient pas à ce qui est dit dans l'Ecriture. Mais ce que Calvin n'a sans doute pas vu aussi clairement que Luther, c'est que l'Ecriture elle-même est un système ouvert et que la Révélation est, par définition, un Acte de l'Esprit divin qui brise à tout moment toutes les limites et de toutes les clôtures.

Certes, l'Esprit ne saurait contredire ce que dit l'Ecriture, puisqu'Il est l'Esprit qui a initié et inspiré le témoignage biblique. Mais l'Esprit est aussi le moyen par lequel Dieu continue hic et nunc à agir et à révéler aux hommes Son Amour, Son Pardon et Sa Justice, à transformer leurs vies et à les amener à la foi et à la connaissance de Jésus-Christ. La Révélation de Dieu en Jésus-Christ n'est pas seulement un Acte du passé. Par l'effusion de l'Esprit et la proclamation de l'Evangile, Dieu ne cesse de dire Sa Parole. Nous ne saurions donc limiter la Révélation divine à l'espace de l'Ecriture ou aux seuls temps bibliques. Ceci nous amène à définir notre quatrième et dernière thèse.

4. La notion biblique de révélation est inclusive et universaliste, et non exclusiviste et particulariste. La théologie devrait toujours se présenter elle-même comme un système ouvert et non comme un système fermé.

Selon la tradition biblique, Dieu en se révélant, se livre entièrement dans et par la parole prophétique et apostolique, plus encore dans la vie et la personne de Jésus de Nazareth. Nous pouvons dire de même que par l'effusion de l'Esprit et la prédication continue de l'Evangile, Dieu aujourd'hui continue ainsi à se livrer aux hommes et à être lié à la tradition linguistique et chrétienne qui rend témoignage de Jésus-Christ. Mais cette incarnation de la Parole divine dans la parole humaine n'est pas une prison. Nous venons de le voir: nous ne saurions identifier purement et simplement Parole de Dieu et parole humaine. Chaque fois que les héritiers de la tradition biblique tentent d'enfermer la Révélation divine dans une tradition humaine, l'Esprit brise immanquablement cette il-

légitime clôture.

Mais il nous faut aller plus loin encore dans notre tentative pour élargir la notion traditionnelle de Révélation. De nombreux textes bibliques affirment que Dieu agit et se fait connaître aussi en dehors de la Parole qu'Il a adressée à Israël ou à la Communauté chrétienne. Les premiers chapitres de la Genèse situent ainsi d'emblée l'histoire d'Israël et la Révélation de Dieu à ce peuple dans le cadre général et universel des origines de l'humanité. Les Psaumes et les livres prophétiques nous rappellent sans cesse que Jahweh est le Seigneur de la création toute entière et de tous les peuples et que son action ne se limite pas au seul peuple d'Israël. Le Psaume 19, les chapitres 13 et 14 du Livre de la Sagesse, Actes 17/22-31, Romains 1 et 2 affirment que tous les hommes peuvent connaître Dieu par Ses oeuvres ou la Loi morale, Jean 1/9 parle du Christ préexistant comme d'une Lumière qui illumine tout homme venant au monde. Luc 2/29-32 souligne que le Christ est venu pour être une lumière pour toutes les nations et Math. 2/1-12 raconte la surprenante histoire de ces Rois Mages qui viennent adorer le Christ avant même que l'Evangile ait été prêché aux nations païennes, guidés par la seule observation des astres. Actes 10 nous raconte de même comment Corneille, le premier païen à entrer dans l'Eglise chrétienne, s'est converti à la suite d'une vision lui annonçant la visite de Pierre, vision qui oblige l'apôtre lui-même à reconnaître que Dieu ne se révèle pas seulement à Israël, mais que l'Evangile est aussi pour les païens (30).

Les Pères de l'Eglise ancienne aimaient de même à penser que le Christ, avant même son incarnation historique était déjà présent et à l'oeuvre dans l'univers entier, comme Christ incognito ou logos spermatikos. La tradition orthodoxe et catholique a toujours enseigné à la suite de cette tradition patristique que le Christ se rendait présent aux hommes non seulement par la prédication et le témoignage de l'Eglise, mais encore par sa Présence mystérieuse dans les Sacrements et dans l'histoire humaine. Nous avons vu aussi que la théologie de la Réforme a elle-même maintenu l'affirmation d'une révélation naturelle ou générale de Dieu aux hommes qui déborde le cadre de la révélation biblique.

---

(30) Cf. l'excellente étude de G. BERKOUWER, General Revelation, Grand Rapids, Michigan 1955, p. 87 s.

On doit constater cependant que la tradition chrétienne dans son ensemble a exprimé ce thème de l'universalité de la Révélation divine de manières souvent fort inappropriées qui reviennent, soit à dissoudre la Révélation historique de Dieu en Jésus-Christ dans le cadre de la conception ontologique grecque, comme épiphanie et présence éternelle de la Divinité en toutes choses, manifestation de l'infini dans le fini (31), soit au contraire à opposer radicalement les deux modes de révélation, la révélation naturelle ou générale, connaissance du Dieu créateur par la raison humaine et la révélation biblique ou particulière, connaissance du Dieu Sauveur par la foi (32).

Dans la première perspective, la communauté chrétienne tend à ne plus comprendre en quoi consiste la spécificité propre de la révélation biblique et de la foi chrétienne par rapport aux autres religions. Dans la seconde perspective, la révélation générale ne paraît servir pratiquement à rien, puisqu'elle ne peut procurer le salut. On comprend que, dans ces conditions, Karl Barth puisse nous proposer d'éliminer purement et simplement cette notion de révélation naturelle.

Mais éliminer la notion de révélation générale, c'est du même coup installer la tradition biblique dans une insupportable clôture qui a provoqué la réaction des théologies séculières actuelles qui affirment, en se fondant sur Jean 3/18 et Col. 1/16-18 notamment, que Jésus-Christ est Seigneur du monde avant d'être Seigneur de l'Eglise et qu'en conséquence on ne saurait restreindre la Révélation divine à son cadre purement biblique et chrétien. Mais ces théologies tendent aussi, comme naguère la théologie des Pères Apologètes, à minimiser la différence entre foi et non-

---

(31) Cf. JUSTIN MARTYR, 2e Apologie, par. 10 et par. 13: "Toutes les vérités que les philosophes et les législateurs ont découvertes et exprimées, ils les doivent à ce qu'ils ont trouvé et contemplé partiellement du Verbe. C'est pour n'avoir pas connu tout le Verbe qui était en Christ qu'ils se sont contredits eux-mêmes. Socrate connut Christ: il était le Verbe présent en tout" (extrait du par. 10); cf. encore CLEMENT D'ALEXANDRIE, Stromates, I, IV, et VI, VIII notamment. P. TILLICH, Théologie systématique, Tome I, p. 44-47 et 259-281 a cherché à réactualiser cette conception patristique.

(32) Cf. en particulier G. BERKOUWER, op. cit., ch. X, qui, en se fondant sur Calvin et la Confession Belge, maintient très fortement cette distinction. Toute l'oeuvre théologique d'E. BRUNNER est également marquée par ce dualisme entre la connaissance de Dieu comme créateur et la connaissance de Dieu en Jésus-Christ. Et de même pour le thomisme.

foi, la vocation kerygmatique et missionnaire de l'Eglise chrétienne (33).

On a cherché à amender tout récemment cette thèse de la manière suivante: la Révélation de Dieu en Jésus-Christ serait première et fondamentale et elle demeurerait liée à la structure kerygmatique et sacramentelle de l'Eglise. Mais nous ne saurions oublier que Dieu oeuvre aussi par l'Esprit-Saint qui souffle où Il veut et quand Dieu le veut, pour parachever l'oeuvre de Christ et le faire advenir de manière encore cachée et mystérieuse dans l'humanité toute entière, notamment parmi tous les chercheurs de vérité et de justice. La Révélation universelle serait ainsi l'oeuvre de l'Esprit-Saint. (34)

Cette dernière conception a sans doute l'immense avantage de non seulement briser la clôture des systèmes théologiques traditionnels, mais encore de nous amener à une compréhension événementielle et proleptique-eschatique de la Révélation universelle. Elle offre cependant l'inconvénient de situer la pneumatologie d'une manière autonome par rapport à l'oeuvre propre du Christ, ce qui ne nous paraît conforme ni à la doctrine trinitaire traditionnelle, ni à l'enseignement biblique.

Il nous paraît donc préférable de revenir plutôt à la conception d'Irénée qui avait cherché, de son côté, à comprendre la notion biblique de Révélation sous son aspect universaliste, non seulement de manière résolument événementielle et proleptique-eschatique, mais encore de manière essentiellement christo-centrique, dans le cadre d'une perspective extrêmement large et inclusive d'histoire du salut. Irénée ne connaît qu'une seule Révélation, la Révélation du Verbe. Mais il ne limite cette Révélation ni à la période chrétienne ni à son cadre biblique. D'autre part, il refuse de la comprendre selon le mode épiphanique-onto-

---

(33) Voir le dernier chapitre du livre déjà cité de VAN BUREN bien typique à cet égard.

(34) Cette thèse a été présentée par Mgr GEORGES KHODR au Comité Central du Conseil oecuménique à Addis-Abéba en janvier 1971: "Le Christianisme dans un monde pluraliste" dans Al Montada, n° 42-43, février-mars 1971.

logique et a-historique grec, mais sous un mode essentiellement historique-événementiel et actualiste, comme en témoigne ce texte où Irénée commente Matthieu 11/27:

"... Le mot "révèlera" n'a pas exclusivement le sens futur, comme si le Verbe avait commencé à manifester le Père, après être né de Marie, mais il a une portée générale et vise la totalité du temps. Depuis le commencement, en effet, le Fils, présent à l'ouvrage par lui modelé, révèle le Père à tous ceux à qui le Père le veut, et quand il veut, et comme il veut. Et c'est pourquoi, en toutes choses et à travers toutes choses, il n'y a qu'un seul Dieu Père, un seul Verbe, un seul Esprit et un seul salut pour tous ceux qui croient en lui" (34).

Il y a ici une option fondamentale à prendre qui oriente, en réalité, de manière décisive toute l'orientation d'un système théologique:

- ou l'on limite la notion de révélation et la structure de la foi à son horizon biblique, confessionnel et ecclésiastique, comme la tradition chrétienne a eu tendance à le faire depuis le IV^{e} siècle jusqu'à la Constitution "Verbum Dei" de Vatican II y comprise, et on s'installe alors dans la clôture dénoncée par le professeur Arkoun et Karl Jaspers;

- ou l'on cherche résolument à penser la foi chrétienne dans l'horizon du monde et du Christ cosmique comme nous y invitent les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, les anciennes liturgies orientales, et plus proches de nous, la théologie de la culture de Paul Tillich et l'oeuvre d'un Teilhard de Chardin, c'est-à-dire dans une totale ouverture qui ne saurait restreindre l'espace de la Révélation et de la réflexion théologique à l'Ecriture et à la Tradition seules, mais qui cherche, au contraire, à l'élargir à toute l'histoire humaine, au cosmos tout entier, comme à l'ensemble des activités humaines (culture, politique, vie quotidienne) et aux religions environnantes, notamment l'Islam, le Judaïsme, l'Hindouisme et le Bouddhisme.

Nous pensons, quant à nous, que c'est l'Ecriture elle-même qui nous invite à élargir notre notion de la Révélation et à pratiquer à son sujet, comme en ce qui concerne de manière plus générale l'action et la présence de Dieu dans le monde, une herméneutique ouverte et proleptique qui laisse place à l'Avenir de Dieu et de son Règne, qui, mystérieusement

---

(34) IRENEE DE LYON, Contre les Hérésies, Livre IV, 6,7, Sources Chrétiennes n° 100, Paris 1965, p. 455.

déjà, se prépare et fermente dans tous les secteurs de la vie humaine par la Résurrection de Jésus-Christ et l'effusion de l'Esprit promis à tous les croyants (35).

Interpréter la notion biblique de Révélation de manière étroite, régionale et exclusiviste nous paraît contredire le caractère à la fois eschatique et universel de l'espérance chrétienne. L'Evangile a un centre: la Révélation de Dieu en Jésus-Christ. Mais ce centre est ouvert sur un horizon d'universalité et il ne circonscrit aucune limite géographique ou confessionnelle à l'action révélatrice et salvifique de Dieu.

Pour nous résumer donc, nous dirons:

1) La conception biblique de la révélation nous renvoie sans cesse à la notion de Parole, c'est-à-dire à comprendre la révélation selon un mode historique, événémentiel, dialogique, proleptique et eschatique;

2) L'objet de la foi chrétienne, Dieu manifesté en Jésus-Christ par l'Esprit Saint et connu dans la structure trinitaire et christologique, ne saurait se réduire pour nous à sa seule prise de conscience dans le Message prophétique et apostolique d'abord, puis dans la réalité chrétienne et ecclésiale. L'Evénement pascal, la Réalité Nouvelle qu'indique le Christ crucifié et ressuscité déborde largement cette zone consciente de l'humanité qui a d'ores et déjà été saisie par cet Evénement et a répondu par la foi à son interpellation:

3) Les textes bibliques eux-mêmes nous invitent à pratiquer à leur sujet une herméneutique ouverte et proleptique, à ne jamais nous enfermer dans une clôture quelconque, mais à regarder à partir du centre, Jésus-Christ, vers un horizon de salut universel et une réconciliation de Dieu avec

---

(35) Nous rejoignons ainsi les perspectives herméneutiques de J. MOLTMANN, notamment lorsqu'il écrit:

"Les textes bibliques ne sont pas un organisme fermé avec un coeur ni un cercle fermé avec un centre. Tous les textes bibliques sont bien plutôt ouverts à l'accomplissement à venir des promesses de Dieu dont ils racontent l'histoire. Le centre des textes néo-testamentaires est l'avenir du Christ ressuscité, qu'ils annoncent, indiquent et promettent. Pour comprendre donc les textes, leur prédication, leur conception de l'existence du monde , on doit regarder dans la même direction qu'eux". Théologie de l'espérance, p. 303-304. Cf. aussi du même, "Toward a Political Hermeneutics of the Gospel" dans Union Seminary Quarterly Review, Vol. XXII, n° 4, 1968.

l'ensemble de la création.

4) Deux tentations n'ont cessé de guetter la théologie chrétienne. La première consiste à comprendre la notion de Révélation dans un espace sacral et exclusif, comme Livre ou doctrine sacrée, dans une structure de type mythique close et fermée sur elle-même. La théologie absolutise alors son objet, le convertit en idole. Elle tombe elle-même au niveau de la superstition et obéit à une logique de l'exclusion.

La seconde tentation consiste à comprendre la Révélation dans le cadre d'une ontologie générale de l'être où le fait chrétien est ramené au fait religieux, et le fait religieux à un fait culturel ou de la raison. La théologie est contrainte à être une philosophie ou une phénoménologie de la religion et à obéir à une logique de l'identité.

Dans le premier cas, nous avons affaire à un Sacré particulariste et exclusif, à des symboles transformés en idoles. Dans le second cas, nous ne sommes plus qu'en présence d'un Sacré diffus et universel. Mais dans les deux cas, la spécificité de l'objet théologique est dissoute. La Nouveauté de l'Evénement pascal (qui n'a rien à voir, rappelons-le, avec l'irruption d'un arrière-monde surnaturel au sens des religions ésotériques) et la Révélation du Dieu Vivant, Père, Fils et Esprit-Saint, Communion et Jaillissement d'un Amour éternellement créateur, n'apparaissent plus.

Ceci implique, à notre avis, que l'objet de la foi chrétienne ne peut se dire autrement que dans le cadre d'une théologie de la Parole. Car la Parole seule permet à Dieu et à l'homme d'être vraiment des sujets libres et créateurs, de pouvoir s'affirmer dans leur altérité, leur différence spécifique, sans pour autant que l'unité et la communion entre eux soient rompues, sans donc que l'objet de la foi ne soit ni idolâtré ni dissout. La Parole est une logique de la différence ou de la complémentarité qui affirme l'altérité dans l'unité et non dans l'opposition stérile ou l'identité réductrice (36).

---

(36) Cf. DENIS VASSE, Le temps du désir, notamment ch. I et V, Paris 1969. Nous reprendrons dans notre 3e partie ce problème d'une logique théologique appropriée à son objet.

Une théologie de la Parole sera ainsi elle-même une théologie qui maintiendra l'Altérité radicale de Dieu, toute la puissance d'interpellation qui est contenue dans la prédication du Christ humilié, crucifié, ressuscité et qui permettra en même temps à chaque homme de répondre à l'interpellation de cette Parole, comme un sujet libre et créateur, par un acte de foi, d'espérance et d'amour.

Mais une théologie de la Parole ne saurait oublier - et c'est en cela que les théologies de la Réforme et la théologie barthienne n'ont pas été jusqu'au bout des théologies de la Parole - que cette Parole brise toutes les limites et toutes les clôtures humaines. Cette Parole nous invite aujourd'hui, dans un monde qui cherche toujours plus à vivre dans l'unité dialogique et la fraternité universelle, à nous libérer de nos clôtures théologiques qui ressemblent encore trop à l'espace clos du Temple ou du Tabernacle mosaïque, et à prendre toujours mieux conscience de toutes les dimensions et de toute la profondeur de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ, de l'alliance d'Amour qui lie le Père et le Fils dans l'unité de l'Esprit et avec tous les hommes (37).

---

(37) Cf. encore J.P. GABUS, "Comment repenser dans une perspective protestante le rapport Ecriture-Tradition" dans Istina, n° 3, 1963, p. 305-318 et le recueil déjà cité, M. BOUTTIER, J. CORBON, G. KHODRE, La Parole de Dieu.

On remarquera que, tout en essayant de reprendre à notre compte la conception tillichienne de "révélation universelle", nous n'avons cessé en même temps de prendre nos distances par rapport à son interprétation ontologique qui ne nous paraît pas permettre de maintenir l'objet théologique dans sa spécificité.

Chapitre VI

Théologie et herméneutique

Nous avons déjà à plusieurs reprises évoqué l'idée que la théologie se présente comme une herméneutique.

Le Message chrétien, à savoir la proclamation de Jésus-Christ crucifié et ressuscité, Sauveur et Seigneur, vrai Homme et vrai Dieu, Parole ou Révélation de Dieu lui-même, constitue par lui-même, nous l'avons vu, tout un procès linguistique, structuré et structurant, une praxis interprétative. Dans la mesure où la foi se communique dans une certaine tradition linguistique, elle est déjà une herméneutique et une herméneutique ouverte, disions-nous, à de constantes réinterprétations (1).

La théologie s'est présentée elle-même à nous comme une herméneutique de la foi à un deuxième niveau qui est celui de la prise de conscience de la foi qui cherche à se comprendre elle-même et à se maintenir dans sa visée spécifique. La théologie, c'est, en quelque sorte, la foi qui dégage ses propres règles herméneutiques et cherche à les rendre normatives, ou encore ce procès herméneutique second qui ré-fléchit (reflète) l'herméneutique non-réfléchie, immédiate de la foi (2).

L'herméneutique théologique comprend elle-même trois démarches essentielles qui correspondent chacune à un niveau herméneutique propre: 1) la théologie se doit d'abord de prendre contact avec les textes et documents originaires de la foi, ceux qui témoignent plus directement de l'Evénement christique qui fonde cette foi. Elle cherchera à comprendre ces textes pour eux-mêmes dans leur signification originelle et elle se heurtera ici au problème de la distance historique et culturelle qui sépare ces textes de nos cultures contemporaines, leur compréhension de

---

(1) Ce n'est pas seulement le texte biblique, on le notera, mais toute oeuvre écrite qui est ouverte ainsi à de nouvelles interprétations. Cf. U. ECO, op. cit; p. 141-143 et p. 164-167. Voir note 12, ch. IV.

(2) Cette idée de la théologie comme herméneutique a inspiré toute l'école post-bultmanienne. Cf. G. EBELING, Wort und Glaube, E. FUCHS, Marburger Hermeneutik, Tübingen 1963, J.M. ROBINSON éd., The New Hermeneutic, New Frontiers in Theology, Vol. II.

notre propre compréhension. Cette tâche de prise de contact et d'élucidation des textes et documents originaires de la foi est la tâche de la théologie exégétique et historique dénommée traditionnellement explicatio.

2) La théologie devra veiller à ce que sa propre interprétation ou l'interprétation de ces textes et documents par la communauté chrétienne soit conforme à la visée originaire et spécifique de ceux-ci. La théologie devra dégager ici ce qu'elle considère être les normes ou structures fondamentales de la foi, son essence. Ce sera la tâche de la théologie dogmatique ou systématique de dégager les normes et structures fondamentales de la foi, de demander à ce que toute relecture des textes se fasse en conformité avec la visée originaire de la foi et des textes bibliques, c'est-à-dire, en respectant leur visée ~~chrétienne~~ christique et eschatique. Cette démarche est traditionnellement dénommée meditatio.

3) Cependant la réactualisation des documents originaires de la foi ne pourra pas se faire non plus sans tenir compte du contexte humain séculier actuel du destinataire. C'est la tâche de la théologie pratique de mettre ainsi la foi en corrélation avec l'ensemble de notre réalité humaine contemporaine et de trouver les moyens appropriés pour communiquer le Message chrétien, le rendre signifiant pour chaque nouvelle génération. Cette tâche, traditionnellement dénommée applicatio, devra tenir compte nécessairement des deux autres niveaux d'interprétation (3).

Mais avant de décrire plus en détails ces trois démarches de l'herméneutique théologique, nous nous poserons la question de savoir en quoi consiste proprement l'activité herméneutique et dans quelle mesure l'herméneutique théologique se distingue des conditions générales de toute herméneutique.

Il n'est pas évident, à première vue, que l'objet théologique fonde une méthodologie théologique particulière. Le théologien n'est en effet qu'un homme qui réfléchit avec sa raison humaine et des outils

---

(3) Pour cette tripartition de la théologie en explicatio, meditatio, applicatio, cf. notamment K. BARTH, Dogmatique I/2+++, p. 269-285, 317-327, 401ss.; F. BURI, Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens, p. 406 ss.; H. OTT, Was ist systematische Theologie? dans ZTHK, 1961/2, p. 473 ss.

logiques et conceptuels qui ne peuvent être autres que ceux que la culture ambiante peut mettre à sa disposition. Karl Barth a sans doute raison de souligner que la théologie se doit de "rechercher la logique, la dialectique et la rhétorique qui découlent de son objet, le Logos divin", qu'elle devra oser en conséquence"suivre constamment sa propre voie dans le maquis des normes de pensée et d'expression qui sont reconnues universellement valables ou qui se présentent plus ou moins solennellement comme telles, à telle ou telle époque", et qu'au lieu de se soumettre servilement à la mentalité du temps, elle usera toujours d' "une libre et sereine ouverture du côté du monde " (4). Mais toute science est, en réalité, appelée à se soumettre ainsi à la logique de son objet, et non aux opinions reçues. Par ailleurs, comme nous l'avons déjà vu, la raison théologique est, comme toute autre forme de raison, une raison située. Il semble donc plus naturel de penser que la théologie partage les conditions qui sont inhérentes à tout processus herméneutique qui porte sur des documents linguistiques, mais qu'en même temps la spécificité propre de son objet et la manière dont celui-ci est connu, lui imposera des démarches propres qui pourront à certains moments créer des tensions internes entre les exigences du comprendre en général et celles qui relèvent directement de son objet.

1) Qu'est-ce que l'herméneutique?

Le mot "herméneutique" se rapporte originellement à tout ce qui concerne l'interprétation, c'est-à-dire la recherche du sens. Cette recherche du sens est définie dans la philosophie allemande à partir de Dilthey notamment, comme un processus de compréhension qui s'opposerait à l'explication. Les sciences empiriques recherchent derrière la diversité mouvante des apparences sensibles, le flux continu de l'expérience, des relations constantes, répétables, mesurables entre des phénomènes. Ces relations peuvent alors être mathématisées et formulées sous forme de lois, systématisées dans une théorie. Les sciences empiriques sont ainsi des sciences explicatives. Mais les sciences de l'esprit ne peuvent procéder ainsi. Car ce qu'elles cherchent à saisir, ce ne sont pas des relations constantes et formalisables, mais la signification parti-

---

(4) K. BARTH, Introduction à la Théologie évangélique, p. 73-74.

culière de tel ou tel phénomène pour la conscience, sa valeur spécifique dans la totalité des autres significations.

Alors que l'explication scientifique procède par voie inductive-déductive, par voie de généralisation et d'abstraction, la compréhension s'attache à l'aspect concret et individuel des choses et des événements, à leur retentissement pour une subjectivité. La compréhension qui utilise largement les procédés de l'inférence, de l'analogie et de la correspondance est avant tout une méthode intuitive, qui cherche à saisir les phénomènes de la vie à partir de la vie elle-même. Ceci signifie que la compréhension est toujours en même temps une compréhension de soi, un effort pour se situer soi-même et se comprendre en fonction des choses elles-mêmes, pour se remettre soi-même en question à partir de l'événement lui-même (5).

Ce que la pensée allemande n'a peut-être pas suffisamment discerné dans cette opposition entre explication et compréhension, c'est le lien qui rattache l'explication scientifique (ou recherche des constantes) à la compréhension herméneutique (ou recherche des significations). Car, en réalité, l'explication scientifique est elle-même une activité interprétative, une manière pour l'homme de se comprendre lui-même et de trouver un sens à l'existence. Seulement l'explication scientifique au lieu de rechercher la signification dans le plein du langage et les oeuvres de l'homme, la recherche dans un système de signes abstraits, des structures objectives d'où l'homme concret, individuel, est comme expulsé et dissout. Les sciences humaines aujourd'hui sous l'impulsion de l'idéologie structuraliste ou d'un néo-positivisme cherchent elles-mêmes à se limiter à la recherche de relation constantes et d'invariants du sens, à renoncer à toute herméneutique, voire à l'interdire. Mais ceci est encore une manière de comprendre l'homme. Proclamer, comme Michel Foucault le fait, la mort de l'homme et de la subjectivité, la dispersion du sens et l'impérialisme du système, c'est encore comprendre et non expliquer, faire de l'herméneutique (6). Les limites entre l'expliquer

---

(5) Cf. H.G. GADAMER, Warheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 1e et 2e parties, Tübingen 1960.

(6) M. FOUCAULT, Les Mots et les choses, p. 355-398.

et le comprendre ne sont pas aussi nettes et claires que certains voudraient nous le faire croire et elles se situent dans un rapport dialectique non pas oppositionnel, mais complémentaire, comme nous l'avons déjà vu au chapitre III, 3.

En fait, comme Heidegger l'a bien observé, toute activité humaine, toute parole, tout geste, toute perception, tout énoncé, traduisent déjà une intention signifiante, contiennent implicitement toute une compréhension du monde et de l'homme. Le comprendre est le mode d'être fondamental du Dasein humain. Ou encore, comme le dit Paul Ricoeur: je me découvre comme l'être dont l'être même consiste à comprendre, à interpréter. L'existence humaine est fondamentalement un "être interprété" (7).

Compte tenu de ces quelques observations générales sur les conditions du "comprendre", le mot "herméneutique" nous paraît aujourd'hui être utilisé dans les quatre acceptions suivantes:

1. Il désigne d'abord au sens étroit et technique une réflexion théorique sur les règles d'interprétation d'un texte biblique ou profane. L'herméneutique en ce sens 1 est tout simplement la science des règles suivies par l'exégèse. La théologie, dans ce sens, n'a jamais cessé d'énoncer les règles de son exégèse, de comporter sa propre réflexion herméneutique (8).

2. Schleiermacher, puis Dilthey et enfin Bultmann, ont cherché à situer l'herméneutique théologique au sens 1 dans une théorie générale de la compréhension et de ses présuppositions. L'herméneutique, en ce sens, tient lieu d'épistémologie. Elle se présente comme une théorie de la connaissance.

3. Dans la mesure où avec Husserl et surtout Heidegger, le "comprendre" est décrit non seulement comme un mode de connaissance, mais comme une structure ontologique fondamentale du Dasein humain, l'herméneutique au sens 2 s'infléchit vers une ontologie de la compréhension ou, du moins, en

---

(7) P. RICOEUR, "Existence et herméneutique" dans Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Paris 1969, p. 7-27.

(8) G. EBELING, article "Hermeneutik" dans RGG, troisième édition, Vol. III, p. 242-262, Tübingen 1959.

une réflexion phénoménologique sur les types originaires de la compréhension, phénoménologie du comportement, de la perception et surtout du langage, le langage apparaissant par excellence comme la fonction herméneutique primordiale. L'herméneutique devient ainsi réflexion sur le langage. Elle retrouve le sens donné autrefois par Aristote au terme "hermèneia" comme théorie de la signification, du discours signifiant (9).

C'est également dans ce sens que les théologiens post-bultmanniens, G. Ebeling, E. Fuchs et H. Ott parlent de la théologie comme herméneutique, c'est-à-dire comme d'une réflexion portant sur la foi comme langage et parole.

4. Les recherches herméneutiques au sens 2 et 3 ont montré, pense P. Ricoeur, qu'il n'existe pas d'herméneutique générale, mais seulement des interprétations ou méthodologies spécifiques, et même parfois concurrentes et rivales qui s'opposent ouvertement, d'où la nécessité d'étudier ces "systèmes" interprétatifs en tant que tels. L'herméneutique désignera ici tel ou tel de ces systèmes et l'on pourra distinguer ainsi entre des herméneutiques qui cherchent à retrouver le sens originaire (phénoménologie, histoire, exégèse), à dévoiler un sens qui est produit ou se dit à l'insu de la conscience (psychanalyse, structuralisme, critique marxiste), à promouvoir l'actualisation d'une signification (prédication, art, traduction), à ouvrir une espérance future (prophétie, apocalyptique, politique).

La théologie apparaît de ce point de vue comme un système interprétatif parmi d'autres. C'est dans ce sens que nous parlerons nous-même de la théologie comme herméneutique. Mais, dès lors, une question fondamentale se pose: pourquoi cette diversité des interprétations, voire leur conflit? Qu'est-ce qui fait que le comprendre humain se prête à "cette guerre des herméneutiques"? Pourquoi toutes ces techniques si diverses explicatives ou compréhensives de "déchiffrement du sens"?

2) Les divers niveaux de compréhension herméneutique:

On peut chercher la raison de cette diversité des herméneutiques dans la réalité objectale qui pourrait se lire à divers niveaux, parce

---

(9) Cf. P. RICOEUR, De l'interprétation, essai sur Freud, p. 29 s.

qu'elle se présenterait elle-même comme une structure feuilletée ou, du moins, selon différentes dimensions ou aspects. Il serait dès lors possible d'étudier un objet donné selon différents points de vue ou perspectives. C'est ainsi que l'objet théologique peut être étudié d'un point de vue historique (explicatio), d'un point de vue référentiel ou ontologique (meditatio), du point de vue de la communication ou du destinataire (applicatio) et qu'il peut encore être étudié selon une approche phénoménologique, structuraliste, psychanalytique, sociologique, etc. (10).

Pour Paul Ricoeur, la raison en serait plus encore dans la nature même du langage et des signes. L'herméneutique naîtrait en vertu d'une double équivocité du langage humain.

Il y a d'abord équivocité du langage par confusion de sens, à cause de la polysémie des mots: un même signifiant peut évoquer plusieurs signifiés et la conscience interprète souvent mal le code linguistique, d'où la nécessité d'une interprétation.

Il y a, de plus, équivocité par surcroît de sens, parce que la conscience choisit souvent volontairement de s'exprimer de manière ambiguë, par des symboles dont le contenu sémantique est quasi-inépuisable, mais qui traduisent bien toute la richesse de significations que l'homme découvre dans son expérience profonde de la réalité.

Toute herméneutique cherchera à clarifier un sens confus ou multiple. Mais en privilégiant une signification au détriment des autres, elle paraîtra toujours comme une opération réductrice en contradiction avec d'autres lectures possibles ou interprétations des mêmes symboles ou signes (11).

Pour Maurice Merleau-Ponty, de même, la parole humaine comporte toujours des sous-entendus de l'expression, des virtualités de significations qui ne sont jamais pleinement développées dans le discours lui-même et

---

(10) Sur cette notion de niveau ou de dimension, cf. P. TILLICH, Systematic Theology, Vol. III, Chicago 1963, p. 15-30.

(11) P. RICŒUR, Le Conflit des Interprétations, p. 64-69 et 15-22.

appellent une ou plutôt des interprétations subséquentes. Il convient donc de distinguer entre la langue, simple système de signes, et la parole qui cherche à advenir dans les mots de la langue et à dire la pensée elle-même, cette source créatrice et initiatrice de nouveauté qui cherche peu à peu à faire passer une signification nouvelle dans les significations anciennes. C'est pour ainsi dire donc entre les lignes, dans la béance du langage, qu'il faut retrouver la chose, l'intention, ou la pensée qui a voulu s'exprimer dans le mot (12).

Heidegger distingue, quant à lui, divers niveaux du langage ou du discours. Il y a d'abord le langage de la vie quotidienne, simplement utilitaire, de l'étant en tant que simple ustensile, "sous la main" (zuhanden). Il y a ensuite le langage de la science et de la technique qui organise le monde des étants comme quelque chose de "donné" (vorhanden), d'objectif. Cette objectivation n'est possible qu'à travers un processus de morcellement des étants et par le biais de la représentation qui sépare la pensée de l'être, transforme le langage en une pure logique formelle, vide de toute signification. Enfin il y a un langage primordial, originaire qui lui seul dévoile le vrai sens des choses: C'est la langue poétique toute pétrie de symboles, de mots qui sont chargés d'une densité ontologique et événementielle, mais qui, si nous leur prêtons attention, nous ouvrent au langage, cette fois, inarticulé et silencieux de l'être. Il n'y a proprement herméneutique pour Heidegger que de ce langage primordial et cette herméneutique est fondamentalement une écoute et un dialogue. Ce langage nous dévoile le non-pensé, ce qui demeure encore à penser. Il ne peut donc que nous interpeller, nous mettre nous-mêmes en question (13).

Alors que Merleau-Ponty nous convie donc à retrouver par le biais d'une analyse phénoménologique l'intentionalité profonde de la parole ou

---

(12) M. MERLEAU-PONTY, " Sur la phénoménologie du langage" dans Problèmes actuels de phénoménologie, Bruges-Paris, p. 91-109.

(13) Cf. M. HEIDEGGER, Chemins qui ne mènent nulle part, trad. F. Fédier, Paris 1962, et H. OTT, Denken und Sein, p. 178 s.

de la pensée qui se dit par et comme derrière la langue, Heidegger nous invite à une herméneutique existentiale qui aura pour fonction de dégager le non encore pensé d'un texte, ce qui, dans le texte, doit m'amener à une nouvelle compréhension de moi-même, donc à dégager une signification nouvelle du texte.

H.G. Gadamer, à la suite de Heidegger, nous invite de même à prendre conscience que comprendre un texte, un auteur, ce n'est jamais le comprendre tel qu'il s'est compris lui-même, mais autrement. Toutefois cet "autrement" rencontre le Même que médite le texte parce qu'entre le passé et le présent il y a toute une continuité qui est celle de la trace que laisse l'événement, une communauté de sens et de destin, une tradition qui me lie à l'auteur, au texte originaire. C'est ainsi qu'entre l'interprète et le passé s'instaure une véritable conversation à travers laquelle des questions me sont posées, de nouvelles possibilités d'exister me sont indiquées, une nouvelle compréhension de moi-même m'est proposée. Ainsi lorsque j'interprète un texte, je ne puis prétendre vaincre la distance historique, me projeter dans le passé, comme le croyaient encore naïvement Schleiermacher et Dilthey. C'est plutôt le passé qui vient vers moi, me met en question, m'ouvre à une nouvelle compréhension de moi-même. Le comprendre lui-même ne doit pas être entendu comme une méthode. Il est lui-même événement, l'ouverture de ma conscience à l'autre, à la question que le texte me pose. Le comprendre n'est jamais non plus une simple exégèse, au sens d'une recollection du sens. Il est toujours aussi en même temps une actualisation ou application du sens, car la question posée par le texte m'interpelle toujours dans le contexte de ma situation présente, actuelle, et ne peut être elle-même comprise que par rapport à cette existence actuelle.

Interpréter, ce n'est donc pas reconstruire le passé, lui restituer son sens originel, mais être à l'écoute de ce passé en fonction de mon présent et le comprendre comme ouverture possible vers un futur (14).

---

(14) Cf. H. GADAMER, op. cit., 2e et 3e parties. Voir aussi, du même auteur, Le Problème de la conscience historique, Louvain-Paris 1963.

L'herméneutique existentiale se situe aux antipodes d'une interprétation historicisante et objectivante, ou d'une analyse philologique ou structurale de type scientifique. Entre ces deux types de compréhension, n'y a-t-il pas dès lors incompatibilité radicale et lutte sans merci? Et peut-on, dans ces conditions, simplement parler de niveaux divers de la compréhension herméneutique?

Paul Ricoeur et Robert W. Funk se demandent, cependant, si l'herméneutique existentiale n'évacue pas trop rapidement certains problèmes majeurs du "comprendre", le fait notamment que pour parvenir au niveau de la compréhension existentiale d'un texte, il faut d'abord procéder à une exégèse scientifique rigoureuse de ce texte et à une connaissance objective de son contexte historique. Autrement, le moment de reprise du sens ne pourra qu'être arbitraire. Le texte n'aura été qu'un prétexte, et non la condition d'une véritable écoute de ce que dit le texte. L'herméneutique théologique, avec ses trois moments ou démarches, l'explicatio, le meditatio et l'applicatio paraît bien être exemplaire à cet égard (15).

3) Le cercle herméneutique

Tout processus interprétatif, semble-t-il, ne peut procéder autrement qu'en allant d'un déjà connu à quelque chose de nouveau, ou encore d'un sens pressenti, anticipé à un sens dévoilé. La philosophie allemande, à partir de Dilthey, n'a cessé d'insister pour dire que dans le cas de la compréhension herméneutique, ce processus n'avait pas un caractère linéaire, mais circulaire. Comprendre un texte, ce sera toujours, par exemple, partir d'une idée préalable de la chose dont parle le texte, de sa précompréhension. Et au fur et à mesure que j'avance dans l'étude et l'écoute du texte, je vais être amené à modifier, corriger cette précompréhension. Mais la compréhension nouvelle à laquelle j'accède au terme du processus interprétatif n'est pas sans rapport avec la précompréhension que j'en avais. Ceci ne peut s'expliquer que dans la mesure où l'être humain n'a pas seulement une compréhension des structures générales de son existence, mais encore est capable d'anticiper son propre

---

(15) P. RICOEUR, op. cit., p. 14-15 et 484-486; R.W. FUNK, "The Hermeneutical Problem and Historical Criticism" dans The New Hermeneutic, p. 164 ss. Cf. encore J. BARR, op. cit. p. 172-194. Sur l'herméneutique théologique comme herméneutique exemplaire, H.G. GADAMER, op. cit., p. 295 et 313 s. et K. BARTH, op. cit., p. 7 ss. et 262 ss.

avenir, de se projeter au-devant de lui-même, d'entrevoir les possibilités d'existence qui sont les siennes. Selon R. Bultmann, la Révélation biblique n'aurait pas d'autre fonction que d'ouvrir à l'homme une nouvelle compréhension de lui-même sur le fond de cette précompréhension et de cette structure existentiale d'attente et d'anticipation. L'herméneutique théologique à son tour n'aurait donc pas d'autre fonction que de montrer comment, à partir des structures générales de l'existence humaine ou structures existentiales, l'homme reçoit une nouvelle possibilité d'existence, non pas cette fois de lui-même, ou par l'intermédiaire d'un autre être humain, mais de la Parole divine elle-même (16).

Nous avons vu, dans notre chapitre précédent, que la Révélation biblique communique plus à l'homme qu'une simple compréhension de lui-même, mais il nous paraît que Bultmann décrit bien le processus herméneutique comme tel. On peut donc dire que la précompréhension joue dans les sciences herméneutiques, y compris la théologie, un rôle parallèle à celui de l'hypothèse dans les sciences empiriques. La précompréhension, comme l'hypothèse, va jouer un rôle heuristique et être soumise à vérification. Mais la vérification dans les sciences de l'esprit n'est pas sujette à répétition comme dans les sciences de la nature. Car la temporalité n'est plus saisie à ce niveau sous son aspect quantitatif, mais qualitatif. La dimension de l'histoire introduit un élément de nouveauté dont les sciences empiriques n'ont pas à tenir compte ou qu'elles mettent volontairement entre parenthèses pour n'étudier les phénomènes que selon leur contiguité synchronique.

C'est ainsi que dans les sciences herméneutiques, je vais chercher à comprendre un texte ou tel événement du passé, non sous son aspect répétitif ou invariant, mais en fonction de ma situation ou de mon expérience présente, de ce que je connais déjà. Mais simultanément, ce texte ou cet événement du passé va me permettre de mieux comprendre mon présent et de mieux anticiper mon futur. Il est ce qui m'ouvre à une meilleure compréhension de moi-même et permet de me resituer ou réorienter. Il se produit ainsi dans le procès herméneutique un mouvement incessant

---

(16) R. BULTMANN, "Le Problème de l'herméneutique" dans L'Interprétation du Nouveau Testament, Paris 1955, p. 43-68, et "Une exégèse sans présupposition est-elle possible?" dans Foi et Compréhension, Eschatologie et démythologisation, p. 167-175.

de va-et-vient entre passé, présent et futur, entre le texte et ma situation. Mais ce mouvement n'est lui-même pas un cercle vicieux ou improductif. Le cercle herméneutique m'achemine au contraire vers un approfondissement, une unité et une cohérence de mon existence. Mais dans la mesure où mon existence et l'être qui m'interpelle sont ouverts au futur, cette unité et cette cohérence ne peuvent jamais être considérés comme définitives, comme susceptibles d'entrerdans un système ou une théorie. Passé, présent et futur ne sont pas des moments homogènes, mais cette étoffe discontinue où l'être advient toujours dans son imprévisible nouveauté, comme événement (17).

L'herméneutique existentiale en tant que processus de compréhension qui s'oppose à l'explication apparaît donc en dernier ressort comme n'ayant pas sa source simplement dans les ambiguïtés du langage, mais dans le caractère propre de l'existant humain qui est de vivre non pas dans la répétition pure et simple d'un comportement, mais dans une historicité et une créativité où l'irruption de la nouveauté est toujours possible et espérée. La théologie,dans la mesure où son objet se dit lui-même dans l'historicité de la parole, partage les conditions du comprendre historique-événementiel. Toutefois, dans la mesure où elle privilégie l'Evénement christique, la Nouveauté pascale, elle se présente elle-même comme lecture de l'existence sous un mode spécifique, d'un point de vue particulier. Nous voyons encore ici comment naît une herméneutique, non pas seulement à cause de la polysémie du langage, mais sous la pression d'un référent nouveau.

L'Evénement pascal fait partie lui-même d'un cercle herméneutique. Il n'est pas un point de départ absolu. Il se réfère à une histoire déjà interprétée, l'histoire du peuple d'Israël, et c'est en fonction du passé d'Israël qu'est proclamé d'abord cet Evénement: Jésus est le Messie. Mais le mot "Messie" dans l'expression "Jésus-Christ" prend aussi une signification nouvelle, ouverte à d'infinies reprises de sens, et il ne cesse, depuis lors, de permettre au croyant de comprendre son existence humaine, passée, présente et a-venir. Tel est le cercle herméneu-

---

(17) H. GADAMER, op. cit., p. 255-280.

tique de la théologie chrétienne, cercle ouvert à de toujours nouvelles actualisations de sens, comme tout cercle herméneutique. Mais il a ceci de particulier, qu'il est soumis à une norme spécifique, qui est, comme nous l'avons vu, la fidélité au texte biblique, à la tradition chrétienne, norme qui ne saurait cependant clôre et isoler le cercle, mais au contraire, nous oblige à toujours le laisser ouvert à de nouveaux contextes.

L'explicatio cherche à retrouver le code de départ du Message chrétien, l'applicatio effectue sa reprise de sens dans un contexte nouveau et initie de nouveaux codes, la meditatio entre le code de départ et les codes d'arrivée s'efforce de maintenir le Message tout à la fois dans sa cohérence, son unité et son ouverture (18).

---

(18) "La lecture de l'oeuvre se déroule ainsi dans une oscillation continuelle car on va de l'oeuvre à la découverte des codes originels qu'elle suggère, de celle-ci à une tentative de lecture fidèle de l'oeuvre, puis l'on revient au code et au lexique actuel afin de les éprouver sur le message; à partir de là, on procède à une comparaison continuelle et à une intégration des diverses clefs de lecture en jouissant de l'oeuvre même dans cette ambiguïté qui ne naît pas seulement de l'emploi informatif des signifiants par rapport au code de départ, mais aussi de l'emploi informatif des signifiants rapportés à nos codes d'arrivée.

Toute interprétation de l'oeuvre, en remplissant de nouveaux signifiés la forme vide et ouverte du message originel (forme physique restée inaltérée pendant des siècles), donne origine à de nouveaux messages signifiés qui viennent enrichir nos codes et nos systèmes idéologiques, les restructurent et disposent les lecteurs de demain dans une nouvelle situation interprétative à l'égard de l'oeuvre. C'est un mouvement continu, se renouvelant toujours, et que la sémiotique définit et analyse dans ses diverses phases, mais dont elle ne peut pas prévoir les formes concrètes." UMBERTO ECO, op. cit., p. 165.

Chapitre VII

Les trois démarches fondamentales de la théologie

Nous venons de voir comment l'explicatio, la meditatio et l'applicatio, ces trois démarches de la théologie qui sont trois lectures différentes, mais complémentaires, de l'Evénement christique relèvent d'un même processus herméneutique mais situé à des niveaux différents. Il nous faut décrire maintenant plus en détails ces trois démarches, mieux dégager leur méthodologie propre et mieux voir comment elles s'articulent l'une à l'autre.

1. L'explicatio comme lecture du sens littéral-historique:

L'explicatio ou exégèse est la première démarche indispensable par laquelle le théologien prend contact avec la tradition linguistique et historique dans laquelle son objet lui est donné. Elle comporte aujourd'hui une succession d'opérations rigoureuses qui ne se situent pas toutes au même niveau.

a) On procèdera d'abord à l'établissement critique du texte qui présuppose lui-même tout un travail philologique, historique et interprétatif.

On cherchera ensuite à comprendre le sens des mots et des événements rapportés par le texte ainsi établi à partir d'une analyse philologique ou sémantique, historique et archéologique, rhétorique et structurale.

Bref, on s'efforcera, à ce niveau, de comprendre le texte à partir de son contexte linguistique, culturel, historico-religieux originel et l'on utilisera dans ce but les sciences empiriques-objectives modernes, notamment la méthode littéraire et historique critique.

Le niveau interprétatif où l'on se place ici relève essentiellement de l' explication et non de la compréhension au sens de Dilthey, et c'est pourquoi ce premier niveau d'approche est nommé lui-même parfois explicatio (1).

---

(1) Voir note 3, ch. VI.

b) La plupart des exégètes bibliques ou des historiens de l'Eglise ne s'arrêtent pas en général à ce premier niveau d'explication scientifique. Ils cherchent aussi à saisir les textes et documents de la foi dans leur visée profonde, en tant que Message ouvert à une reprise de sens. Nous avons vu que la plupart des textes bibliques se présentent comme une Promesse qui annonce des événements encore à venir. En même temps ils relatent cette Promesse et son accomplissement comme une Action de Dieu en faveur de l'homme qui concerne non seulement les générations passées, mais encore les générations présentes et à venir.

C'est à ce niveau que R. Bultmann a posé la question d'une interprétation non plus historicisante mais existentiale des textes bibliques et autres documents de la foi chrétienne, interprétation seule capable de respecter, selon lui, leur caractère proleptique-eschatique, la Parole et l'interpellation qu'ils cherchent à communiquer. A ce niveau, l'exégète aura pour tâche de montrer comment un document de foi vient à modifier notre précompréhension de Dieu, de l'homme, de l'histoire, etc... Pour accomplir cette tâche méthodiquement et rigoureusement, celui-ci devra établir une corrélation entre les catégories existentiales qui expriment les structures générales de l'existence et le Message biblique en tant qu'il cherche à communiquer une nouvelle compréhension de l'existence. L'école post-bultmannienne propose plus simplement que la compréhension de la foi soit confrontée aux catégories de la vie quotidienne, purement séculières de l'homme en tant que sa compréhension de la vie est celle d'un homme incrédule (2).

L'exégèse structurale préconise aussi de ne pas s'en tenir à une exégèse purement philologique et historicisante qui est trop marquée par les assomptions culturelles du lecteur-destinataire. Mais elle pense faire l'économie de l'herméneutique existentiale en nous proposant de nous placer à un niveau plus grand d'objectivité, au niveau des codes et des articulations fondamentales du texte. Il devient possible alors de déterminer le Message que le texte cherche à communiquer et aussi de comprendre que celui-ci est ouvert par définition à une multitude de parcours

---

(2) G. EBELING, L'essence de la foi, ch. VII, XV et Appendice.

de sens, et donc à de possibles relectures et actualisations, mais dont aucune ne saurait être considérée comme le sens du texte.

Mais deux questions doivent être ici posées:

1) l'analyse structurale appliquée aux textes bibliques est-elle elle-même sans présupposition? N'est-ce pas parce que celui qui analyse ainsi les textes bibliques se sent concerné, en rapport vital avec eux, qu'il parvient à décoder le Message, à nous le restituer selon ses articulations fondamentales?

2) L'exégète structuraliste ne tend-il pas en conséquence à privilégier certains codes ou isotopies de lectures dans son analyse parce qu'ils sont, en fait, les seuls signifiants pour nous aujourd'hui, de sorte que sa propre interprétation inclut en fait une herméneutique existentiale?

c) L'exégèse biblique débouche souvent, enfin, dans une théologie biblique et l'histoire du christianisme dans une histoire des dogmes. Cet effort de systématisation s'explique par le fait que tout texte ou événement du passé nous est toujours donné dans un contexte global et que seul ce contexte global permet de le situer dans sa véritable signification. Toute lecture historique présuppose une vision globale de l'histoire, une philosophie ou une théologie implicite de l'histoire, mais cette vision globale ne saurait nous être donnée par l'histoire qui ne livre jamais elle-même son sens global. Ce sens global, totalisant ne peut être acquis qu'à partir d'un autre niveau de lecture. Les systématisations bibliques ou historiques ne sont donc que des théologies systématiques qui n'osent se proclamer telles (3).

L'explicatio apparaît ainsi inséparable de la meditatio dans la mesure où elle débouche sur une systématisation et de l'applicatio dans la mesure où elle peut difficilement éviter de se laisser interpeller par le texte lui-même comme Message.

Cette unité de l'herméneutique théologique a failli cependant être brisée sous la pression des sciences exégétiques à partir du moment où elles ont adopté la méthode historique critique. La méthode historique

---

(3) W. PANNENBERG, Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, p. 22-78 et 159-180.

moderne se fonde, en effet, sur des critères d'interprétation purement rationnels et empiriques qui excluent des notions telles que celles de miracle, de résurrection, de naissance virginale, d'histoire du salut, voire même de grâce, d'inspiration charismatique et de foi. Elle se trouve donc être en conflit avec une herméneutique proprement théologique. Les sciences exégétiques ont donc, sous la pression de la méthode historique, cherché à comprendre leur objet selon ces mêmes critères, critères qui demeurent extérieurs à la foi et que E. Troeltsch, en son temps, a très bien dégagés:

a) critère de la vraisemblance et de la probabilité historique qui permet de conclure à l'authenticité ou à l'inauthenticité des faits rapportés à partir de la crédibilité accordée ou refusée aux sources;

b) critère de l'analogie historique qui postule une homogénéité ou isomorphie entre les événements de l'histoire et qui permet d'apprécier la validité des sources;

c) critère de l'interdépendance et de la corrélation entre tous les événements de l'histoire lesquels sont supposés s'expliquer par la relation de cause à effet qui contribue à former le "tissu" historique proprement dit comme celui des phénomènes de la nature (4).

La méthode historique moderne n'est donc pas neutre. Elle implique une philosophie de l'histoire de type soit naturaliste-positiviste, soit idéaliste éthique où tous les événements sont compris dans une totalité homogène et rationnelle qui ne laisse aucune place pour la Nouveauté, mais seulement à un développement ou à un progrès continu. Troeltsch ne voyait aucun inconvénient lui-même à adopter cette philosophie. Mais la conséquence était désastreuse pour la théologie. Dans cette perspective de l'historicisme, les sciences exégétiques et historiques pouvaient se prévaloir d'une autonomie radicale par rapport à la théologie traditionnelle. La théologie dogmatique était réduite à n'être qu'une histoire des dogmes et la systématique au rang d'une pure philosophie religieuse. La théologie pratique se trouvait condamnée elle-même, coupée de l'exé-

---

(4) E. TROELTSCH, "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", dans Gesammelte Werke, II, p.729-753.

gèse et de la systématique, à ne livrer que de pures recettes techniques concernant le gouvernement de l'Eglise, les actes pastoraux, la cure d'âme, l'action éducative et sociale de l'Eglise dans le monde.

La théologie contemporaine ne pouvait se résoudre à sa propre désintégration sous l'impact de la méthode historique moderne. Encouragée par les critiques de la phénoménologie et de la philosophie existentiale qui furent les premières à dénoncer les illusions et les limites d'une explication purement scientifique et naturaliste de l'histoire et à affirmer la nécessité de comprendre l'existence humaine à partir de ses structures spécifiques, la théologie s'est efforcée de préciser sa propre compréhension de l'histoire et de la réalité, telle qu'elle lui paraissait se dégager des textes bibliques eux-mêmes et de sa propre tradition. L'exégèse biblique, la théologie historique et la théologie dogmatique retrouvaient du même coup leur séculaire complémentarité. L'exégèse biblique comprenait qu'elle ne pouvait se passer elle-même d'une certaine réflexion systématique et globale sur l'objet de la foi, ses conditions propres de manifestation et sur la manière dont elle devait chercher à comprendre elle-même l'action de Dieu dans l'histoire,la "chose" dont le texte parle. Mais, inversement, le théologien systématicien prenait conscience qu'il n'avait de chance de se faire entendre par l'exégète qu'en prenant au sérieux les travaux de celui-ci et en essayant de le convaincre à partir des textes bibliques eux-mêmes (5).

Richard R. Niebuhr a été un des premiers théologiens contemporains à se demander clairement si la théologie doit laisser son idée de l'histoire être déterminée par une conception mécaniste et déterministe de la nature, comme ce fut le cas de la théologie libérale de Ritschl à Troeltsch, ou si celle-ci ne doit pas plutôt chercher à comprendre l'histoire en fonction de catégories spécifiques, non pas comme loi, mais événement, comme changement et nouveauté, comme processus qui inclut l'inattendu et le contingent, l'unique, donc la possibilité même d'un événement aussi insolite que la Résurrection. Il se déclare à cet égard peu satisfait par les théologies de R. Bultmann et de Karl Barth,qui cherchent à situer la foi dans une supra-histoire et eschatologie transcendentales et ne se sont donc pas attaqués à la vraie racine du pro-

---

(5) Cf. à ce sujet RHPR, 1966, n° 2, consacré entièrement aux rapports entre "Exégèse et Dogmatique".

blème. Richard Niebuhr rappelle que Schleiermacher avait mieux vu le problème lorsqu'il demandait à ce que le christianisme fut étudié, non pas seulement comme une période particulière dans le développement religieux de l'humanité, mais aussi comme époque nouvelle, naissance soudaine et révolution. Le tort de Schleiermacher a cependant été de chercher les principes d'une interprétation de l'histoire dans l'éthique ou la philosophie de la nature et non dans les exigences de l'objet de foi (6).

Tous les grands travaux récents en théologie, que ce soient ceux d'O. Cullmann, H. Conzelmann, G. von Rad, G. Ebeling, W. Pannenberg, J. Moltmann, sont également centrés sur les rapports entre foi et histoire. G. Ebeling et W. Pannenberg ont particulièrement bien montré que la théologie historique et la théologie systématique représentent deux lectures complémentaires de l'événement christique qui ne peuvent que s'appuyer l'une sur l'autre. Pour G. Ebeling, la théologie historique porte sur les textes eux-mêmes en tant que documents historiques proclamant la foi chrétienne, alors que la théologie dogmatique nous rend attentifs à la réalité qui est désignée et proclamée par ces textes et à sa signification actuelle pour nous. W. Pannenberg pense de son côté que la théologie historique a pour rôle de s'attacher à la signification particulière de tel ou tel événement situé dans son contexte propre, alors que la théologie dogmatique situera le même événement dans un contexte d'universalité, par rapport à la totalité du réel et en fonction de l'assomption que Dieu agit, se révèle dans le monde et dans l'histoire. La dogmatique n'a pas à fournir à l'exégèse ses propres règles d'interprétation - ceci nuirait à la perspective autonome propre de l'exégèse. Il convient de bien distinguer entre la recherche du sens particulier, concret de l'événement, dans son contexte historique originel, et de l'autre, la recherche de la portée universelle de l'événement. Exégèse et dogmatique se situent donc à deux niveaux herméneutiques différents. Mais ils sont complémentaires. La dogmatique élabore le sens universel à partir du sens historique, mais le sens historique ne peut être dégagé lui-même qu'à partir d'une vision globale et universelle de l'histoire que peut seule fournir une réflexion systématique. Le sens actuel qui est le troisième niveau herméneutique de la théologie ou applicatio jaillit lui-même de la rencontre entre le sens historique et le sens universel dans une situation toujours nouvelle (7).

L'explicatio confronte ainsi le théologien à une situation de tension entre foi et histoire, à un objet qui est toujours donné dans l'histoire et qui, en même temps, toujours transcende cette histoire et donne un sens à cette histoire. Cette tension se répercute au sein même de l'activité exégétique au sens où l'objet de foi est

---

(6) RICHARD R. NIEBUHR, Resurrection and Historical Reason, A Study of Theological Method, New York 1967, et F. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung, par. 29, 32-33, 69-72.

(7) G. EBELING, Théologie et Proclamation, p. 12-35. Pour PANNENBERG, voir note 3.

accessible à une investigation purement empirique et scientifique et, en un autre sens, lui échappe toujours; ou encore, dans les rapports entre la théologie historique qui cherche cet objet dans l'histoire et la théologie dogmatique qui nous rappelle sans cesse que l'Evénement christique nous contraint à interpréter l'histoire d'une manière nouvelle. Nous saisissons ici sur le vif comment la théologie, tout en utilisant les sciences humaines (ici la méthode littéraire ou historique), est contrainte sous la pression de son objet, de repenser ces méthodes pour qu'elles soient mieux appropriées à son objet. C'est cette même situation de tension que nous allons retrouver au niveau de la meditatio, mais cette fois, entre foi et raison ou encore avec la philosophie, puis au niveau de l'applicatio, entre foi et culture ou encore avec les sciences humaines qui expriment la compréhension actuelle de l'homme, sa modernité.

A chacun de ces niveaux, la théologie part d'une connaissance objective, s'élève à une compréhension existentiale de son objet, puis se souvient qu'elle est, comme la foi, en dernière analyse, un discours doxologique. Elle accomplit ainsi, au coeur de ces tensions méthodologiques, cette dialectique ascendante des étapes de la connaissance que nous avons soulignée à la fin de notre première partie, ce mouvement de constant va-et-vient qui caractérise tout cercle herméneutique.

2. La meditatio comme lecture du sens universel-christologique

La meditatio est la démarche par laquelle le théologien cherche à saisir l'unité et l'universalité de sens de l'objet de foi, à éprouver sa cohérence et sa logique internes, à voir dans quelle mesure, aussi, il éclaire l'ensemble de notre expérience humaine. C'est une démarche à la fois systématique et normative. C'est une démarche systématique au sens où il s'agit de trouver une unité et une cohérence à l'objet de foi. C'est une démarche normative au sens où cette démarche entend saisir cet objet dans sa spécificité et maintenir la foi dans sa visée propre. La meditatio fonde ainsi tout à la fois une théologie systématique et dogmatique. Dans la mesure où elle cherche à éclairer l'ensemble de notre réalité humaine à la lumière de la foi et à maintenir la foi dans sa visée originale, elle prépare l'applicatio qui cherche à dégager la signification actuelle de la foi.

Cette démarche systématique et normative est considérée souvent de nos jours comme suspecte. L'homme d'aujourd'hui croit, en effet, plus à la dispersion et la disparité du sens, à l'absurde, qu'à l'unité et à la

cohérence du sens. C'est qu'il se trouve pris aujourd'hui dans une crise sans précédent des évidences culturelles et de la crédibilité de sa propre épistémè. Système et norme sont devenus pour lui synonymes d'aliénation, d'idéologie, de survivance d'une culture traditionnelle incapable d'exprimer et de penser son expérience actuelle. La nouveauté, l'événementiel ne doivent pouvoir se dire pour lui que dans la brisure des représentations et la contestation de tous les systèmes, la rupture de tous les codes et de toutes les normes, l'ébranlement de toutes les certitudes (8).

Le discours théologique ne saurait donc être aujourd'hui, comme il a pu l'être autrefois, un discours unitaire et totalitaire, "une vision du monde" (Weltanschauung).

Cependant la démarche systématique de la théologie, même si elle doit être conçue aujourd'hui de manière plus modeste et toujours relative, nous paraît s'imposer pour une triple raison:

a) La fonction propre de la raison humaine consiste encore aujourd'hui à unifier sans cesse nos expériences. Comme Kant l'a merveilleusement souligné dans son chapitre sur "le Canon de la raison pure", l'homme ne saurait vivre, aimer, espérer, croire, sans ce combat et cette recherche pour l'unité du sens. Ce n'est, semble-t-il, que dans la cohérence du tout, dans une rationalité globale, que l'homme trouve un sens ultime à sa vie, qu'il se manifeste comme logos (9).

b) La foi chrétienne obéit à cette même loi. Nous avons vu qu'elle se présente d'emblée comme un champ structuré, cohérent. La théologie qui est réflexion de la foi sur elle-même ne saurait se résoudre à simplement défaire ce que la foi unit. Elle ne peut que prendre acte elle-même de l'activité structurante de la foi et chercher à mieux l'exprimer.

---

(8) Cf. STANISLAS BRETON, Foi et raison logique, Paris 1971, p. 221-265, et notre article ~~à paraître~~ dans Le point théologique, 5, Orientations, Paris 1973, "Situation actuelle de la Dogmatique réformée", p. 57-70.

(9) E. KANT, Critique de la Raison pure, éd. 1927, p. 619 ss.

c) La foi biblique présuppose elle-même que son objet est rationnel, cohérent, structuré et structurant. Dieu est déclaré Sagesse et Logos. Il a un plan, un dessein pour le monde. Cette Sagesse divine, lorsqu'elle se manifeste, peut ébranler la sagesse humaine, lui apparaître comme folie et paradoxe. Mais à une intelligence renouvellée par la foi en Christ, elle apparaît comme la vraie Sagesse et la Lumière du Monde (10).

La théologie systématique se propose ainsi de retrouver la logique et cohérence de son objet, ses contours spécifiques et sa structure fondamentale et elle se trouve toujours ramenée, comme nous l'avons déjà vu, à son centre Jésus-Christ, et au rapport fondamental qui unit Dieu, comme Père, Fils et Esprit, à la communauté humaine. Tout converge autour du dogme christologique sous son aspect sotériologique et trinitaire et toute réalité s'éclaire à partir de là, que ce soit Dieu, l'homme, l'histoire, le monde, la culture, la parole.

La théologie systématique tend du même coup à se considérer comme discipline normative. Il lui paraît que toute lecture d'un texte biblique doit pouvoir se lire non seulement dans son sens particulier, historique, mais aussi selon la visée fondamentale de la foi, par rapport à son objet, c'est-à-dire comme annonce du salut promis par Dieu en Jésus-Christ et du Royaume à venir par l'effusion de l'Esprit à toute créature. Ce sens typologique ou christologique de l'Ecriture n'est pas pour elle un sens surajouté ou arbitraire. Il est un sens contenu et impliqué dans le sens littéral ou historique, accessible à tous ceux qui lisent l'Ecriture dans la foi et l'Esprit-Saint (10 bis).

---

(10) Cf. Prov. 1-9, Jean 1, ICor. 1-2.

(10 bis) L'interprétation typologique ou christologique de l'Ecriture pratiquée par St Paul et l'épître aux Hébreux notamment, attribuée par Luc 24 à Jésus lui-même, puis reprise par les Pères del'Eglise est sans doute une lecture seconde du texte, qui se situe à un autre niveau que le sens littéral. Mais ceci ne signifie nullement que ce sens soit surajouté au texte. Il est bien plutôt indiqué par les textes bibliques eux-mêmes comme l'a bien vu G. von Rad, cf; notre ch. V, note 16; Voir aussi l'excellente étude de J. GUILLET, "Les Exégèses d'Alexandrie ou d'Antioche, conflit ou malentendu?" dans Recherches de sciences religieuses, Tome XXXIV, 1947, p. 257-302.

La théologie systématique, comme discipline normative, tend aussi à se considérer comme discipline critique qui entend juger si les activités de la communauté chrétienne dans leur ensemble, son enseignement, sa vie, son témoignage, se conforment effectivement à la Parole divine exprimée dans l'Ecriture et la Tradition, à la visée fondamentale de la foi. Elle considère qu'il est de sa responsabilité de veiller à ce que la communauté chrétienne, chaque fois qu'elle actualise le Message chrétien dans ses actes et ses déclarations, le fasse dans la fidélité à ce Message, maintienne la foi dans sa visée spécifique et essentielle.

Mais la théologie systématique devrait toujours aussi se considérer comme une discipline créatrice. Car la tâche systématique, pas plus que la tâche d'actualisation, est une tâche accomplie une fois pour toutes. La foi se vit toujours dans l'aujourd'hui du monde et elle n'a de sens, unité et cohérence pour l'homme que si elle peut éclairer l'ensemble de son expérience actuelle. La recherche du sens ultime de la foi, de sa cohérence globale, ne peut se faire sans référence à cette situation concrète de l'homme et de la communauté chrétienne. La théologie systématique devra donc refléter "l'interrogation vivante de la foi confrontée au monde"; comme l'applicatio, elle devra se situer dans une perspective authentiquement apologétique et missionnaire, montrer comment la foi chrétienne a un sens pour l'homme d'aujourd'hui (11). C'est ici que la théologie systématique doit avoir l'audace de proposer de nouvelles interprétations, d'ouvrir de nouveaux chemins. Et c'est ce qu'elle a, en réalité, toujours fait.

C'est dans la mesure où la théologie systématique ne se contente pas d'être une simple architectonique de la foi, mais cherche elle-même à restituer à la Parole divine son pouvoir d'interpellation dans l'aujourd'hui de notre situation, que la théologie systématique accomplit son oeuvre propre. Elle s'expose autrement à transformer le sens universel-concret de la foi, l'interpellation de la Parole divine et son incessante Nouveauté en un sens abstrait, désincarné, figé, en un pur système spéculatif. Au lieu d'être ce moment fondamental où la foi se resitue dans sa

---

(11) W. KASPER, Renouveau de la Méthode théologique, p. 28-33, Paris 1968.

visée essentielle, face à une Révélation qui est essentiellement l'Acte de Dieu se livrant à l'homme dans la contemporénaéité d'une Parole vivante, l'Evénement pascal, dans sa perpétuelle jeunesse et nouveauté, rendue possible par l'action et l'effusion de l'Esprit-Saint, elle se contente de répéter ce qu'ont pu dire les générations antérieures et elle s'oppose ainsi à tout changement au sein même de la communauté chrétienne, la rendant inapte à transmettre le Message chrétien dans un contexte nouveau.

La théologie systématique inclut donc elle-même plusieurs opérations successives:

a) elle rassemble les données souvent éparses de la recherche exégétique et historique et elle cherche, en s'aidant des théologiens du passé et même contemporains, à trouver l'organon logique, les principes unificateurs qui vont lui permettre d'exprimer ces données multiples en un tout cohérent.

b) Il lui faudra fournir ensuite la preuve que son organon logique est bien inclusif, capable de restituer les données de la foi en une totalité cohérente. Elle sera ainsi amenée à se développer en un système quasi-exhaustif des divers aspects ou points de la doctrine chrétienne, y compris son aspect éthique.

c) Simultanément, elle cherchera à développer son organon logique en corrélation avec la situation actuelle de la communauté chrétienne, d'une part, de l'homme qui se situe encore en dehors du cercle de la foi, d'autre part.

On voit donc que la théologie systématique se situe très exactement à la charnière entre l'explicatio et l'applicatio et qu'elle opère une sorte de navette constante entre ces deux autres niveaux herméneutiques, sa tâche spécifique consistant à élaborer l'organon logique dont les deux autres niveaux ne peuvent eux-mêmes se passer.

Mais comment la théologie systématique va-t-elle élaborer cet organon logique?

La raison théologique, n'étant rien d'autre qu'une ratio humaine, ne

pourra élaborer cet organon qu'en fonction des outils logiques, dialectiques, rhétoriques, conceptuels qu'elle trouvera à sa disposition tant dans la tradition théologique antérieure que dans les suggestions de la culture ambiante, notamment de la philosophie. Elle devra tout simplement commencer par respecter le principe d'identité et de non-contradiction (12). Nous verrons aussi dans notre troisième partie qu'elle se conformera à toute une logique des relations qu'elle s'efforcera d'utiliser au mieux pour exprimer tant le caractère spécifique de son objet que sa corrélation avec la réalité humaine dans son ensemble. Le théologien systématicien devra ainsi d'abord choisir une logique appropriée à son objet.

Mais la philosophie présente également des affinités réelles avec la théologie systématique, en ce sens que la philosophie se présente elle-même comme une recherche de l'unité et de la cohérence du sens, comme une rationalité globale qui cherche à saisir et à comprendre la réalité dans son ensemble. On peut même penser que toute conscience humaine inclut une précompréhension globale de la réalité humaine, donc une philosophie implicite et que le théologien lui-même n'échappe pas à ce conditionnement philosophique. La philosophie aide donc incontestablement le théologien à mieux comprendre la réalité humaine dans son ensemble et lui fournit inévitablement des outils dialectiques et conceptuels propres à systématiser son expérience humaine (13). Toutefois, l'objet philosophique est fort différent de l'objet théologique. C'est la réalité dans son ensemble, telle qu'elle peut être connue par le sujet humain qui est l'objet de la philosophie, alors que le théologien ne s'intéresse à cette même réalité et au sujet humain que par rapport à la Révélation de Dieu en Jésus-Christ. Le théologien ne pourra, en con-

---

(12) C'est ce que K. BARTH lui-même concède, La Preuve de l'existence de Dieu, p. 49. Il s'est par ailleurs constamment appliqué à suivre une méthode dialectique du oui et du non qui soit appropriée à l'objet théologique.

(13) Cf. P. TILLICH, Religion biblique et Ontologie, Paris 1960; R. BULTMANN, "L'historicité du Dasein et la foi" dans L'Interprétation du Nouveau Testament, p. 114-138; K. RAHNER, "Philosophie et Théologie" dans Ecrits théologiques, Tome VII, Bruges 1967, p. 39-52; A. MALET, La pensée de Rudolf Bultmann, p. 294-295.

séquence, accepter les concepts et les outils dialectiques de la philosophie sans les avoir soumis au préalable à un examen critique, sans s'être assuré que ceux-ci pourront exprimer, sans le trahir, l'objet de foi ou l'éclairage que cet objet projette lui-même sur la réalité. D'autre part, et pour cette même raison, le théologien ne pourra développer sa propre problématique que de manière indépendante par rapport à la philosophie.

Paul Tillich a proposé ici que la théologie systématique ait pour but d'établir une corrélation entre les questions qui sont posées par la philosophie, en tant qu'interprétation globale et rationnelle de l'existence humaine, et les réponses qui nous sont données par la Révélation biblique. Cette méthode qu'il nomme lui-même méthode de corrélation présente l'avantage, selon lui, de préserver la totale indépendance du Message chrétien et du témoignage biblique rendu à Jésus-Christ, tout en permettant de communiquer ce Message, de telle sorte qu'il puisse toujours avoir une signification concrète pour l'homme, à partir des questions qu'il se pose lui-même. La théologie systématique développerait ainsi son objet de manière parallèle, et pourtant indépendante par rapport à la philosophie. Il y aurait dialogue constant, perpétuelle interaction dialectique entre les deux disciplines, sans qu'il y ait pourtant ni confusion, ni opposition, ni subordination de l'une à l'autre (14).

La méthode de corrélation proposée par Paul Tillich offre certainement des avantages incontestables par rapport aux méthodes déductive et inductive qui ont été successivement pratiquées, nous l'avons vu, par la théologie traditionnelle.

La méthode purement déductive trahit sûrement l'objet de la foi qui ne saurait être réduit à un ensemble de propositions qui se déduiraient les unes des autres le long d'une chaîne implicative. La foi ne saurait se présenter comme un pur système hypothético-déductif ou comme une axio-

---

(14) Cf. P. TILLICH, The Problem of Theological Method, p. 252-255, dans Four Existentialist Theologians, A Reader from the Works of Jacques Maritain, Nicolas Berdiaev, Martin Buber and Paul Tillich, Will. Herberg éd., New York 1958; ST I p. 59-66 et ST II, p. 13-18.

matique sans rapport avec notre expérience humaine concrète. Mais la méthode inductive qui cherche à dégager les données de la foi à partir de son vécu ou de l'expérience humaine en général n'est guère plus satisfaisante puisqu'elle revient, en fin de compte, à soumettre les données de la foi à des critères purement anthropocentriques (15). Ces deux méthodes ne parviennent ni l'une ni l'autre à maintenir la Nouveauté de l'Evénement pascal, et son pouvoir d'interpellation.

Il est, au contraire, certain que la méthode de corrélation permet cette nécessaire confrontation et rencontre qu'implique la foi biblique entre la Révélation divine, d'une part, l'homme dans sa situation concrète, de l'autre.

Mais la méthode de corrélation telle qu'elle a été définie par Paul Tillich soulève un certain nombre d'objections qui nous obligent à redéfinir cette méthode de manière beaucoup plus large et plus souple si on

---

(15) PAUL LOBSTEIN, art. cit, dans Revue de Théologie et de Philosophie, 1885, p. 577-579, résume bien ces deux méthodes:

"La méthode traditionnelle part d'une thèse spéculative et non d'un fait historique, elle fait reposer tout l'édifice christologique sur un a priori métaphysique, et non sur une donnée directe et positive de la révélation évangélique et de l'expérience chrétienne; elle est l'application conséquente et hardie de la déduction rationnelle à la religion chrétienne. Cette méthode ne vaut que pour les platoniciens qui estiment que l'idée générale est la réalité suprême et les hégéliens qui identifient les lois de la pensée et les lois de l'être.

Reconnaître et observer la réalité, la constater et la décrire, puis renoncer à la prétention de la construire; suivre l'ordonnance intime des données de l'expérience... c'est là précisément l'un des principes essentiels de M. Ritschl et son mérite est moins d'avoir exprimé ce principe dans toute sa rigueur que de l'avoir appliqué d'une manière énergique et conséquente à toutes les doctrines du système chrétien. C'est au nom de ce programme, en vertu de cette méthode, acceptée en théorie par la grande majorité des théologiens de nos jours que l'école de Goettingue combat la christologie courante et sa méthode déductive qui s'inspire de la métaphysique platonicienne et alexandrine au lieu de se soumettre franchement à la prise de conscience de la révélation évangélique."

Mais expérience et révélation se trouvent alors ramenés au même niveau comme en témoigne cet autre texte: "Ce que nous plaçons au seuil de notre doctrine du péché, ce n'est pas une idée générale et indéterminée, c'est une affirmation concrète et positive, ce n'est pas un mot, c'est une chose, c'est le fait de la chute... c'est une expérience aussi, la première expérience morale et religieuse de notre humanité, l'expérience décisive du père de notre race dont vous pouvez à tout moment faire la contre-épreuve directe... C'est au nom de l'histoire, de l'expérience, de la révélation même que nous affirmons la chute et ses conséquences." Ibid. p. 387.

veut qu'elle puisse aider la théologie à accomplir sa tâche propre.

Sous sa forme étroite, cette méthode s'expose, en effet, aux deux objections majeures suivantes:

a) une attention trop grande portée aux questions que l'homme se pose peut empêcher le théologien d'entendre correctement la Parole divine. La situation ne doit pas à ce point dominer la pensée théologique que celle-ci devienne incapable de comprendre le texte de l'Ecriture dans son contexte originel et de percevoir les questions que le texte cherche à poser lui-même. Certaines options politiques ou philosophiques ne doivent pas, de même, à ce point dominer le système théologique que celui-ci ne soit plus que le reflet ou l'auto-justification religieuse d'une idéologie dominante ou à la mode;

b) la tâche de la théologie ne paraît pas être de chercher à répondre d'abord à des questions que l'homme se pose, et, moins encore, à lui fournir des réponses à toutes ses questions, fût-ce au nom de la Révélation divine. La fonction de la Parole divine semble, au contraire, être de vouloir toujours mettre l'homme lui-même en question, l'amener en conséquence à se poser de nouvelles questions ou à reconnaître que ses questions étaient mal posées.

La recherche de la cohérence en théologie systématique ne saurait donc dépendre en premier lieu des interrogations du monde ambiant, mais de la concentration du théologien sur l'objet de foi lui-même, sur le témoignage rendu au Christ crucifié et ressuscité dans l'Ecriture et la vie de l'Eglise.

Certes, il y a corrélation, liaison mutuelle entre la connaissance de la Parole divine et la situation humaine concrète, mais, en théologie, l'objet de la foi doit demeurer le facteur déterminant. Jean Calvin, qui, selon Paul Tillich, exprime dès le premier chapitre de l'Institution chrétienne l'essence de la méthode de corrélation, a soin lui-même de bien préciser: "toutefois l'ordre de bien enseigner requiert qu'en premier lieu nous traitions ce qu'est connaître Dieu, pour venir au second point" (16).

---

(16) J. CALVIN, op. cit., Livre I, ch. 1, fin du par. 3.

Si la théologie systématique n'accomplit ainsi sa fonction propre qu'en se concentrant, d'une part, sur l'objet de foi, et en établissant, d'autre part, une constante corrélation entre l'objet de foi et la situation concrète, il nous faut donc décrire la méthode de corrélation de manière beaucoup plus large et plus souple; comme consistant en ce mouvement de constant va-et-vient que le théologien devra opérer entre a) le contexte culturel et humain dans lequel il se trouve engagé, dont il ne saurait s'abstraire lui-même, et qui conditionne nécessairement sa propre herméneutique, sa propre précompréhension, et b) l'interpellation toujours neuve et inattendue de la Parole divine qu'il percevra en cherchant à rassembler les données de la foi et à les organiser selon leur propre logique interne.

Nous ne voyons aucune inconvénient à ce que la théologie systématique parte effectivement des questions que l'homme se pose aujourd'hui ou que la philosophie peut lui suggérer, mais ces questions ne sauraient en rien préjuger de la manière dont le systématicien aura ensuite à prendre contact avec l'objet de foi et à en rendre compte. Il devra certes le faire en corrélation continue avec la problématique humaine, mais non de manière rigoureusement parallèle. Plutôt que de parler de corrélation au sens strict, il serait plus exact de parler de relation dialogique ou d'interaction dialectique entre les requêtes de l'objet de foi et de celles de la situation.

3. L'applicatio comme lecture du sens actuel

L'applicatio qui fonde la théologie pratique est cette troisième démarche de la théologie qui cherche plus précisément à savoir comment il est possible pour la foi de communiquer, de transmettre le Message chrétien dans un contexte humain déterminé. Nous avons vu que les textes bibliques eux-mêmes sont ouverts à une telle herméneutique d'actualisation et de reprise du sens dans un contexte historique ou culturel nouveau. La théologie pratique ne doit donc pas être conçue comme un ensemble de recettes pratiques concernant le gouvernement, l'organisation, la prédication de l'Eglise, mais comme une réflexion herméneutique qui cherche elle-même à aider l'Eglise à annoncer et à vivre hic et nunc l'Evangile. L'axe de la théologie pratique est donc essentiellement kerygmatique, éthique et missionnaire (17).

---

(17) Cf. G. CASALIS, "Notes sur la formation pratique des théologiens à la fin du XX^{e} siècle", dans Etudes théologiques et Religieuses, 1967, n° 4, p. 253-276.

Mais la théologie pratique n'est pas un moment herméneutique autonome. Elle s'appuie toute entière sur la réfléxion exégétique et systématique, qui, nous l'avons vu, est déjà tournée vers une applicatio. La théologie pratique réalise ainsi l'unité des diverses disciplines théologiques. Elle est la théologie dans son état achevé, de complétude. Elle est encore, comme le disait Schleiermacher, le couronnement de la théologie. Elle ne saurait être donc, en aucun cas, considérée comme une discipline annexe ou qui pourrait être enseignée en dehors de sa relation organique avec les deux autres démarches théologiques. Inversement, la théologie exégétique et la théologie systématique n'ont de sens que si elles sont orientées vers la théologie pratique, se considèrent comme ayant leur finalité propre en celle-ci (18).

La réinterprétation du Message chrétien dans un contexte déterminé s'est faite traditionnellement de manière très empirique, par l'observation d'analogies et de correspondances particulièrement frappantes que l'on pouvait constater entre la situation à laquelle se référait le texte biblique et la situation présente, ou encore par une interprétation de type typologique, allégorique ou anagogique, plus encore, en comptant sur l'inspiration charismatique que saint Paul désigne en Romains 12/6 comme accordée "selon l'analogie de la foi", c'est-à-dire en proportion, selon la mesure de la foi, conçue elle-même, dans ce contexte, comme un don de l'Esprit. Ceci explique que pendant longtemps, la théologie pratique ait été conçue de manière fort peu méthodique et scientifique, comme relevant plus de la praxis ecclésiale elle-même, et consistant à décrire, en conséquence, cette praxis, ou encore à dispenser quelques règles ou recettes d'ordre essentiellement technique destinées à suppléer, voire à remplacer l'inspiration de l'Esprit.

Aujourd'hui, la situation de la théologie pratique est fort diffé-

---

(18) Cf. F. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung, par. 14-18. Chaque discipline théologique pour Schleiermacher se rapporte ainsi aux autres, bien qu'ayant chacune leur organisation et leur méthodologie propres. Schleiermacher ajoute, par. 7, 9 et 10 qu'il dépend de la volonté qui est effective au niveau de la direction de l'Eglise de maintenir cette unité de la théologie, autrement les diverses parties de la théologie risquent de se diviser en leurs éléments différents, les théologiens professionnels se réservant la partie théorique, les clercs la pratique. Il est regrettable à cet égard que le projet actuel de réforme des études de théologie de l'Eglise réformée de France tende à séparer lui-même la théologie pratique des disciplines théoriques.

rente. Elle se trouve confrontée à toute une série de sciences humaines: linguistique, psychologie, sociologie, cybernétique, sciences économiques, sociales et politiques, anthropologie culturelle, etc... qui peuvent l'aider à mieux comprendre le contexte dans lequel le Message chrétien doit être communiqué et les moyens par lesquels une communication réelle et effective peut être établie dans ce contexte. Ces sciences humaines ne peuvent cependant jamais dicter au théologien son propre Message. L'actualisation du Message restera en dernier ressort soumis à l'inspiration de l'Esprit et aux normes dégagées par la systématique. L'applicatio comportera ainsi trois opérations fondamentales:

a) un contact avec les textes bibliques par le moyen de l'explicatio;

b) la corrélation avec la situation humaine concrète par le biais des sciences humaines ou de l'expérience acquise, et avec l'intervention non négligeable des charismes mêmes du practicien;

c) un dialogue toujours ouvert avec la théologie systématique qui a pour fonction de rappeler au practicien la nécessité d'actualiser son Message conformément à la visée fondamentale et spécifique de la foi chrétienne et de la Révélation biblique.

Le dialogue avec les sciences humaines s'opérera de la même manière qu'au niveau de la théologie systématique, selon la méthode de corrélation ou de l'interaction dialectique. Le colloque de Zagorsk (1968) a défini d'une manière qui nous paraît particulièrement appropriée cette méthode de l'interaction dialectique au niveau d'une applicatio à orientation sociale:

"C'est pourquoi nous devons examiner s'il n'existe pas différentes manières de combiner ces deux méthodes (la méthode déductive et la méthode inductive) en utilisant l'élément positif de l'une et de l'autre et en éliminant leurs faiblesses. Notre conception théologique comme notre expérience actuelle de la réalité humaine, peut-elle être confrontée à l'analyse des sciences humaines et transmise par leur intermédiaire? Le but d'une telle méthode d'interaction dialectique serait à la fois d'obéir à la Parole de Dieu et de se rapporter aux problèmes concrets que les hommes affrontent véritablement aujourd'hui. En utilisant les découvertes des sciences humaines, l'éthique sociale chrétienne resterait rationnelle, pertinente et vérifiable. En même temps, la conception théologique du chrétien intègrerait ces découvertes dans un cadre et des principes di-

recteurs révélés dans le témoignage biblique rendu à l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ. Un dialogue entre ces deux disciplines fondé sur l'interaction dialectique entre la théologie chrétienne et les sciences sociales et du comportement, laisserait entrevoir la possibilité d'une entente plus vaste sur l' "humain" en tant que critère oecuménique pour l'éthique sociale chrétienne" (19).

Ainsi donc, à chacun de ses trois niveaux d'interprétation, la théologie emprunte largement aux procédés et aux techniques de la pensée séculière. Elle utilise la méthode historique et l'herméneutique existentiale pour comprendre les textes et événements du passé. Elle a recours à la logique et à la philosophie pour systématiser, unir en un tout cohérent, les données multiples de la foi. Elle ne craint pas d'entrer en dialogue avec les sciences humaines et sociales dans son effort d'actualisation. A travers toutes ces démarches, elle ne cesse, en même temps, de se mouvoir à l'intérieur du cercle herméneutique, allant, dans un constant mouvement de va-et-vient, de la situation au texte ou à l'événement originaire de la foi, et du texte ou de cet événement à la situation.

Il y a pourtant un centre de référence constant qui spécifie cette herméneutique théologique de toutes les autres herméneutiques: à savoir la Nouveauté décisive qu'elle assigne à l'Evénement pascal, au témoignage biblique rendu au Christ crucifié et ressuscité et à l'effusion de l'Esprit, à un Message de salut et de libération qui concerne tous les hommes de toutes les générations passées et à venir. Le Kerygme prophétique et apostolique est cette donnée à laquelle cette herméneutique ne cesse de se rapporter et qui lui inspire du même coup ses diverses démarches et opérations. Ces démarches et ces opérations sont parfaitement humaines et séculières. Elles n'ont rien en elles-mêmes de spécifique, sinon qu'elles sont utilisées au service du Kerygme, qu'elles sont reprises par la foi elle-même pour exprimer sa propre visée.

Mais il arrive parfois que la foi, au cours de ses démarches et opérations, en vienne à perdre de vue la raison même, la visée finale de celles-ci. C'est alors que naissent ces situations de tension que nous

---

(19) Cf. Quel développement et pour quel homme?, Dossier préparatoire à la XIII[e] Assemblée générale de Grenoble, 1969, p. 34-35. Publication de la Fédération protestante de France.

avons signalées au sein même de chaque discipline théologique comme des unes à l'égard des autres.

Ces situations de tension sont certes anormales lorsque le théologien se laisse lui-même emprisonner dans sa propre méthodologie et vient à faire de celle-ci sa propre visée, lorsqu'il se fait exégète pour l'amour de l'exégèse ou systématicien pour l'amour de la systématique. Mais ces situations de tension sont normales dans la mesure où l'objet de foi reste un objet qui se dérobe à la vue ou à la saisie du théologien, dans la mesure aussi où le théologien ne peut jamais appréhender que les résultats de ses propres démarches, donc des résultats toujours bien fragmentaires et qui sont eux-mêmes dépendants du niveau herméneutique où celui-ci se sera placé.

C'est alors que le théologien doit se souvenir des limites inhérentes à toute théologie positive, que la vérité de son objet ne peut être véritablement pensée, mais seulement vécue, priée et contemplée dans le silence de l'adoration liturgique. L'Evénement christique n'est pas comme tel un Mystère indicible. La liturgie elle-même est parole et la foi en la Révélation de Dieu en Jésus le Christ se dit dans une langue claire et distincte, dans une rationalité qui justifie et fonde l'existence de la théologie. Mais l'objet de la foi est et n'est pas l'objet théologique. Il est et n'est pas l'objet d'un discours. La visée de la foi demeure toujours au-delà de ses interprétations et de ses représentations, encore qu'elle ne puisse se dire autrement que par celles-ci (20).

Ici prend fin notre analyse proprement théologique et systématique. Dans notre troisième et notre quatrième parties, nous chercherons à montrer en détails, avec l'aide des sciences exégétiques, historiques et humaines, comment la théologie accomplit effectivement sa tâche herméneutique comme logos, c'est-à-dire comme raison et langage. La raison théologique met en oeuvre une logique, des arguments et des critères, elle fonctionne sur la base de schèmes, de modèles et de structures. Le lan-

---

(20) Cf. A. DUMAS, De l'objectivité de Dieu, RHPR, n° 4, 1966, p. 309-322. P. EVDOKIMOFF, La connaissance de Dieu selon la tradition orientale, p. 18-21.

gage de la foi comporte lui-même ses propres règles d'usage et d'articulation. Il relie des images et des symboles, mais aussi des concepts et des catégories.

Cette enquête nous permettra, d'une part, de vérifier le bien-fondé de nos principes systématiques, d'autre part, de dégager un certain nombre d'indications supplémentaires qui nous permettront de préciser le rôle propre de la théologie comme herméneutique.

Troisième Partie:

DU ROLE DE LA RAISON

EN THEOLOGIE

Chapitre VIII

Le concept de raison extatique

L'histoire de la théologie occidentale est dominée depuis le Moyen Age par un grand débat: celui de l'articulation entre la foi et la raison, soit que l'on cherche comme Anselme et Abélard à les réconcilier au niveau de la structure formelle et dans l'intelligence même de leur objet, soit qu'à la suite de saint Thomas on proclame que les vérités de la foi sont d'un ordre non contraire, mais supérieur à celui de la raison, soit enfin qu'on les oppose souvent très radicalement comme c'est le cas avec le nominalisme, la tradition protestante dans son ensemble et la philosophie des lumières.

On pourrait se demander si ces diverses positions ne partagent pourtant pas une certaine conception commune de la raison, à savoir la conception d'une raison en tant que faculté naturelle innée, impartie à tous les hommes de manière universelle et neutre, et qui demeure extérieure et étrangère au domaine de la foi. On pourrait objecter sans doute que les réformateurs protestants conçoivent la raison humaine comme corrompue et engagée dans un destin historique qui commence avec le drame du péché originel et que ceux-ci, Calvin en particulier, n'hésitent pas à parler d'une raison régénérée et restaurée dans sa fonction originelle par l'action sanctifiante de la grâce, donc par la foi. Et saint Thomas lui-même ne se réfère-t-il pas constamment à un don d'intelligence, de science ou de sagesse qui représente une raison renouvellée par la grâce, capable de saisir les plus hauts mystères de la foi et qui surpasse infiniment la raison naturelle commune à tous (1)? Ces objections sont parfaitement recevables. Mais dans la mesure où notre propos est simplement d'indiquer une tendance et d'établir un diagnostic, alors il est clair que ce dont a vécu l'Occident depuis qu'il a

---

(1) Voir notamment J. CALVIN, Institution, Livre I, ch. 1 et Livre II, ch. 2/12-25; ST THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, 2a-2ae, qu. 8 et 9, qu. 45. Il faudrait ne pas oublier non plus le ch. I du Proslogion d'Anselme.

cherché à se développer indépendamment de l'Orient chrétien, c'est bien d'une cassure entre un ordre de vérités naturelles évidentes par elles-mêmes, reçues par la raison, et un ordre de vérités surnaturelles, reçues par la foi en dehors de toute évidence proprement rationnelle et pourvues de leurs propres critères d'intelligibilité. Cette "cassure" est manifeste aussi bien chez saint Thomas, Luther, Calvin que Kant et toute la théologie ou philosophie contemporaine (2).

Or, en dépit même de cette cassure, les théologiens occidentaux n'ont cessé d'affirmer que la foi avait sa logique propre et ils ont cherché à exprimer leurs convictions avec le maximum de rigueur et de cohérence rationnelles. Dans cette troisième partie de notre travail, nous voudrions préciser en quoi consiste plus précisément cette logique de la foi, quel usage le théologien fait de la raison comme à son insu ou volontairement. Mais, simultanément, il est une hypothèse de travail que nous aimerions mettre à l'épreuve et vérifier. Plutôt que de chercher à opposer raison et foi, comme n'a cessé de le faire la tradition occidentale, ne serait-il pas plus juste de revenir à une conception plus fine de la raison théologique que l'on pourrait qualifier, à la suite de Paul Tillich, mais aussi de toute la tradition orientale, de raison extatique?

Notre propos dans ce chapitre sera de préciser ce concept chez quelques théologiens -saint Paul, Grégoire Palamas et Paul Tillich notamment. Dans les chapitres qui suivront, nous aurons à vérifier à partir de cas concrets, dans la pratique théologique elle-même, si ce concept de raison extatique trouve sa justification ou non, et parallèlement, nous serons amené à préciser de manière très empirique la façon dont le théologien utilise les outils logiques et rationnels mis à sa disposition. Les utilise-t-il tels quels ou ceux-ci subissent-ils une transformation?

---

(2) C'est ainsi que St Thomas précisera que le don d'intelligence se surajoute à la lumière naturelle, que les réformateurs préféreront s'abriter derrière la Révélation plutôt que de faire appel à une raison régénérée (le croyant restant un homme pécheur doué d'une raison corrompue) et que Kant déclarera superstitieuse et illégitime une foi qui ne se fonderait pas sur la raison naturelle.

1. Le renouvellement de l'intelligence chez saint Paul:

Au chapitre 12, v. 2, des Romains, saint Paul exhorte tous les chrétiens à ne pas se conformer à ce monde-ci, mais à être transformés (métamorphosés) par le renouvellement de l'intelligence afin de discerner la volonté de Dieu, le bon, l'agréable et le parfait.

Saint Paul affirme ici une thèse qui n'est nullement isolée dans ses écrits, à savoir qu'il ne saurait y avoir de connaissance de Dieu et de sa volonté sans ce "renouvellement de l'intelligence (nous)". Mais qu'entend exactement saint Paul par cette expression (3)?

Par "nous", saint Paul entend une activité de jugement de valeur, d'appréciation et d'évaluation qui n'est pas exercée seulement par un intellect pur, mais par une intelligence qui est aussi coeur et volonté. Le "nous", c'est l'homme tout entier dans son activité de jugement et de discernement. Le renouvellement du "nous", pour saint Paul, est donc identique au renouvellement de toute la personne. Le contexte de l'ensemble de l'épître aux Romains indique de manière explicite ce renouvellement de toute la personne humaine par la foi. Au chapitre 6, il nous est parlé de l'existence chrétienne comme d'une mort au péché et une marche vers une vie nouvelle; la mort au péché, c'est la mort à l'homme ancien tel qu'il nous a été décrit dans les chapitres 1 et 2, ce moi nécrosé dont les caractéristiques les plus notoires sont l'orgueil, l'égocentrisme, l'exaltation de la créature au dépens du Créateur, la futilité, le mensonge qui enrobe toute vérité et, en fin de compte, l'avilissement à des passions dégradantes. C'est ce vieux moi qui doit mourir avec Christ, être crucifié pour laisser place à un homme nouveau, libre, capable de connaître Dieu et d'agir selon Sa volonté. L'anakainôsis dont parle saint Paul consiste ainsi en un re-centrement de toute la personnalité. Autrefois, avant de connaître Christ, j'étais centré sur moi-même. Maintenant, dans la foi au Christ crucifié et ressuscité, ce moi est ouvert à nouveau à Dieu et à l'amour, re-centré sur la personne même du Christ, et même devenu un avec lui.

Au chapitre 7, Paul précise encore que l'intelligence (il utilise

---

(3) On lira avec profit l'analyse de R. BULTMANN, Theology of the New Testament, Vol. I, New York, 1951, p. 211-216.

ici indifféremment les deux concepts synonymes pour lui de nous et de phrônèma) et la volonté sont plus ouverts à Dieu que ce qu'il nomme la chair ou les membres. Le moi ancien sait sans doute quelque chose de la loi divine. L'intelligence et la volonté de ce moi sont comme aimantées par celle-ci. Mais entre le connaître, le vouloir et le faire existent de profonds clivages et blocages dont tout homme souffre jusqu'au plus profond de lui-même. Le vieux moi n'est donc pas seulement un moi mal centré; c'est encore un moi divisé et déchiré entre des tendances opposées, entre, d'une part, la loi de Dieu qui est aussi la loi de ma raison et de mon intelligence et, d'autre part, la loi du péché qui est la loi de la chair et de mes membres (Rom. 7/21-25).

Dans le contexte même de l'épître aux Romains, le renouvellement de l'intelligence signifie donc deux choses:

a) l'intelligence, partie cognitive mais aussi volitive en l'homme, est comme tout le reste de la personnalité, recentrée par la foi au Christ crucifié et ressuscité, c'est-à-dire orientée à nouveau vers le Dieu Vivant, fondement de tout ce qui est, et non plus vers le moi ou l'homme en tant que réalité et valeur ultimes;

b) l'intelligence renouvellée n'est plus en conflit avec la chair. L'esprit humain se trouve réconcilié avec les diverses tendances du moi. Il est rendu libre pour connaître vraiment Dieu et le servir dans la paix, la joie, la sérénité et l'équilibre.

Ce renouvellement de l'intelligence ne signifie donc pas l'acquisition de connaissances nouvelles, l'accès à de nouvelles manières de raisonner, à une nouvelle logique, mais un nouveau discernement, une nouvelle façon de se comprendre soi-même et de juger, d'apprécier les choses et les valeurs, l'ensemble de la réalité humaine. En d'autres termes, le renouvellement de l'intelligence ne concerne pas tant la fonction cognitive que la fonction axiologique de l'esprit: elle est cette liberté donnée de pouvoir resituer toutes choses à sa juste place et selon sa vraie valeur.

Les chapitres 9 à 12 des Romains nous orientent cependant vers un aspect plus cognitif de ce renouvellement de l'intelligence: elle est la connaissance en Christ du plan du salut de Dieu qui concerne la totalité des nations comme d'Israël. Ce plan de salut, déclare Paul, reste

à bien des égards incompréhensible, un mystère (Rom. 11/25 et 33). Et pourtant ce mystère est désormais manifesté, il ne saurait rester ignoré. C'est ce thème qui est encore repris dans les dernières lignes de l'épître (Rom. 16/25-27), dans I Cor. 1 et 2, dans Eph. 3 et 4, et enfin dans Col. 1.

Dans la première épître aux Corinthiens, Paul est encore plus précis. L'Esprit de Dieu donné à ceux qui appartiennent à Christ permet de comprendre les choses mêmes de Dieu (I Cor. 2/11 et 12) et le contexte montre clairement que "ces choses" désignent également le plan de salut de Dieu désormais manifesté par la prédication du Christ crucifié et l'effusion de l'Esprit. Mais saint Paul introduit à côté du "nous" une autre faculté ou dimension de notre être, l'esprit, le pneuma. Le pneuma permet à l'homme de se connaître lui-même, et lorsque le pneuma de l'homme se trouve informé par le pneuma de Dieu, alors l'homme devient lui-même un spirituel (pneumatikos), il accède à cette connaissance des choses de Dieu, parlant spirituellement de ces réalités spirituelles. Le pneumatique peut ainsi se prévaloir de connaître vraiment la pensée de Dieu et de pouvoir sonder jusqu'à ses profondeurs. Paul, comme le note Héring, semble s'être approprié ici toute la "hardiesse gnostique" et ériger le don de l'Esprit en "principe de connaissance" (4).

On ne saurait cependant identifier la conception gnostique et la conception paulinienne puisque Paul lui-même prend soin de les distinguer dans cette même épître. La connaissance de Dieu selon les gnostiques représente, nous dit-il, une modalité de la connaissance selon la chair, c'est-à-dire de l'homme ancien, centré sur lui-même. Elle repose sur des spéculations purement humaines d'origine païenne ou juive et est marquée par l'enflure et l'orgueil. Toute autre est la connaissance selon l'Esprit du Christ: elle ne vient pas de l'homme, mais de Dieu lui-même, et elle seule est une vraie connaissance qui mérite le nom d'épignosis. On la reconnaît à ce qu'elle est toute entière ordonnée à l'amour et à son objet: la révélation du plan de salut de Dieu dans la personne et l'oeu-

---

(4) J. HERING, La première épître de Saint Paul aux Corinthiens, Commentaire du Nouveau Testament VII, p. 29, Neuchâtel-Paris 1949.

vre du Christ crucifié et ressuscité. C'est pourquoi l'épignosis est nommée encore, comme dans Eph. 4/12, connaissance du Fils de Dieu. Et elle présuppose, comme nous l'avons déjà vu dans l'épître aux Romains, ce "renouvellement de l'intelligence", thème qui réapparaît dans Eph. 4/22-23.

Il ne saurait donc être question d'interpréter la connaissance par le pneuma, comme le feront plus tard Clément d'Alexandrie et Origène, comme la révélation chiffrée d'un arrière-monde surnaturel que l'on pourrait ensuite décoder grâce à la méthode allégorique ou anagogique. Ce serait alors ramener la conception paulinienne à un modèle gnostique. Mais il est certain que pour saint Paul, à partir du moins de l'épître aux Corinthiens, le "renouvellement de l'intelligence" implique aussi un renouvellement du "pneuma" humain à la fois dans un sens extatique (voir II Cor. 12/1-7, I Cor. 12/10 et I Cor. 14 notamment) et dans le sens d'une connaissance nouvelle: la connaissance du plan de salut de Dieu, de son économie ou de sa sagesse dans ses rapports avec l'humanité toute entière, d'un mystère à la fois révélé et insondable qui unit en un seul Corps ou Plérôme eschatique Dieu, Christ, l'Esprit et la totalité des rachetés (5).

Mais rappelons-nous aussi que pour saint Paul, l'existence selon la foi n'est pas encore la vue. Elle implique une connaissance, mais une connaissance encore obscure et voilée, en énigmes (I Cor. 13). Le chrétien ne saurait comme le gnostique se targuer de posséder une science ~~nouvelle~~ supérieure ou supplémentaire. Du moins accède-t-il à une sagesse nouvelle: le sage n'étant jamais, au sens de l'Ancien Testament, celui qui aurait accumulé des connaissances, mais plutôt celui qui sait ordonner ses connaissances par rapport à la crainte du Seigneur, commencement de toute sagesse. Cette sagesse, ajoute saint Paul, est une folie pour les hommes. Est-ce à dire que nous aurions alors accès à une nouvelle logique, celle du paradoxe comme le soutiennent de nombreux théologiens et exégètes protestants influencés par les écrits de Kierkegaard? En réalité, si on

---

(5) Cf. l'étude déjà citée de J. DUPONT, Gnosis, la connaissance religieuse dans les épîtres de St Paul.

analyse attentivement l'opposition sagesse-folie chez saint Paul, on s'aperçoit que celle-ci ne porte pas tant sur la forme (le caractère paradoxal, apparamment scandaleux et contradictoire du message chrétien, son irrationalité éthique ou logique) que sur le contenu; cette sagesse est folie, dit saint Paul, parce que les hommes ne parviennent pas à voir dans la Croix le moyen par lequel Dieu a décidé de les sauver. Les croyants, c'est à dire ceux qui paraissent fous aux yeux du monde, sont ceux qui discernent, au contraire, dans la Croix la puissance de salut de Dieu pour l'humanité toute entière. Cette sagesse est cette lumière qui ouvre les yeux du coeur et de l'intelligence (cf. Eph. 1/17-18, 5/7-21).

Dans la mesure où nous pensons que tous ces textes nous offrent une vision unitive et cohérente de la conception paulinienne du renouvellement de l'intelligence, il nous paraît important, pour nous résumer, de souligner la façon originale par laquelle saint Paul unit la foi et l'intelligence.

1) la foi marque un renouvellement de l'être tout entier. C'est notre personne toute entière qui passe des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie. Ce renouvellement concerne aussi bien le coeur que l'intelligence et la volonté. On ne saurait dans cette perspective couper l'homme chrétien en morceaux, séparer, comme le fera plus tard l'Occident, en lui la foi de la raison ou de la corporéité.

2) La foi n'est pas une nouvelle science ou une nouvelle logique. Très simplement elle nous ouvre la porte à la sagesse, à une compréhension des choses de l'Esprit, à cette profondeur qui est celle de Dieu même et notre profondeur. Depuis que Paul connaît le Christ, il ne raisonne plus comme un enfant, il est devenu un homme adulte. Il n'a pas accédé pour autant à une super-science ou à une super-logique. Il connaît désormais les choses de Dieu, la pensée du Seigneur. Mais tout n'est pas devenu clair pour autant. Cette pensée demeure mystère.

3) Si l'on peut parler chez saint Paul de raison extatique, ce n'est pas au sens où la raison serait conduite au-delà d'elle-même, dans une sorte de ravissement où elle se perdrait dans l'ineffable (encore que Paul déclare connaître de telles expériences), mais dans le sens où la raison elle-même découvre une Lumière qui n'est pas la sienne, celle de Dieu et de son Esprit. Une raison ou une intelligence renouvellée, ce

n'est pas pour saint Paul une raison qui aurait reçu le pouvoir d'unifier ou de réconcilier les contraires grâce à une dialectique supérieure ou du paradoxe absolu, mais c'est une raison qui se laisse plutôt unifier et réconcilier elle-même à toutes les autres dimensions du moi, grâce à une Réalité qu'elle ne soupçonnait pas et qui vient la guérir de ses folles prétentions, la resituer elle-même et l'aider à resituer toutes choses à sa vraie place. C'est la découverte de Jésus-Christ comme Logos de l'homme, vraie Sagesse et Vérité dernière.

Sur un plan plus formel et purement logique, il est intéressant de noter que les épîtres de saint Paul présentent deux types de structures logiques:

1) une première structure toute faite d'oppositions et de tensions de type binaire: péché-grâce, loi-liberté, mort-vie, réprobation-élection, ténèbres-lumière, ancien-nouveau, folie-sagesse, etc... et où le deuxième terme de l'opposition se révèle toujours plus fort que le premier, la grâce prévalant sur le péché, la liberté sur la loi, etc. (6)

2) une seconde structure où tout se trouve réconcilié, apaisé et où l'on saisit le point où l'intelligence elle-même devient adoration et prière (par exemple: Rom. 7/25, Rom. 11/33-36, I Cor. 15/57).

La première structure a fait l'objet de nombreuses études. Mais contrairement à ce que l'on soutient ordinairement, cette logique n'a rien de proprement paradoxal et de spécifique (7). La diatribe stoïcienne était déjà toute entière construite sur de telles oppositions dialectiques et apparemment paradoxales, et Hans Leisegang, dans une très remarquable étude sur les structures de la pensée, n'a pas eu de peine à montrer que la structure de la pensée paulinienne se conformait exactement au schéma de la pensée circulaire et antithétique d'Héraclite qui oppose l'un et le tout, la vie et la mort, le commencement et la fin. Son étude structurale de Rom. 5/12-21 l'amène à découvrir une magnifique rosace qu'il retrouve de forme absolument identique dans I. Cor. 15/44-57. Nous donnons ci-dessous le schéma de la structure de Rom. 5/12-21 tel que

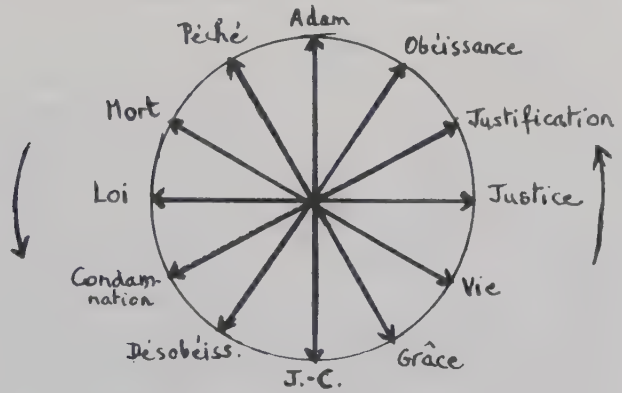
---

(6) C'est ce qu'a fort bien vu Karl Barth, cf. L'humanité de Dieu, p. 45-50 et Introduction à la Théologie évangélique, p. 74-76.

(7) C'est pourtant la thèse que cherche à soutenir contre Leisegang Henning Schröer, Die Denk form der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik. Göttingen 1960.

Leisegang nous la donne dans son ouvrage. Le sens des flèches extérieures indique l'ordre systématique dans lequel les concepts apparaissent dans le texte de saint Paul; les divers diamètres du cercle relient les divers couples antithétiques, formant ainsi l'axe des contraires [illegible] tels qu'une analyse structurale les dégagerait actuellement. Le cercle de Leisegang indique donc une double articulation des concepts pauliniens: un mouvement pendulaire qui oscille d'abord entre péché, mort et loi, pour osciller ensuite sur le pôle opposé, grâce, vie, justice. Il y a un mouvement de rotation autour du cercle et un mouvement par lequel la pensée passe d'un pôle à son contraire (8).

Un seul homme par lequel tous ont péché



Un seul homme par lequel tous sont justifiés

Leisegang note cependant qu'en un point Paul est obligé de fausser compagnie à cette structure dialectique rigoureusement antithétique telle que nous l'observons chez Héraclite et jusque dans la vie elle-même. Ceci se produit au verset 15 lorsque Paul affirme: il n'en va pas du don comme de la faute. On s'attendrait ici à un rigoureux parallèlisme: de même la faute... de même la grâce. Or voici qu'une rupture s'introduit dans cette structure logique: non pas comme la faute..., mais combien plus.

Leisegang, par contre, ne fait que mentionner en passant l'étonnante

---

(8) Hans LEISEGANG, Denkformen, deuxième édition, Berlin 1951, p. 1-142. La première édition date de 1928!

structure de réconciliation des versets 20 et 21 qui découle du "mais combien plus" et qui récapitule tous les couples antithétiques en une seule phrase pour se terminer par la formule liturgique "par Jésus-Christ notre Seigneur". C'est pourtant là qu'apparaît à notre avis un deuxième type de structure logique chez Paul qui n'est plus cette fois la logique de l'opposition binaire qui structure, en fait, tout langage, mais une logique de la plénitude et de la réconciliation des contraires, où tout est comme fondu, harmonisé à tel point qu'on ne sait plus très bien parfois où commence la phrase et où elle finit, où tout devient doxologie, action de grâce, langage évanescent du moi réconcilié avec lui-même. Nous quittons l'univers d'Héraclite pour entrer dans celui de Lacan, nous passons d'une raison dialectique à une raison extatique, si la raison n'est autre, du moins, que reflet du langage.

Encore faut-il préciser ici la différence entre une dialectique synthétique de type hégélien et la réconciliation paulinienne. Chez Hegel, la synthèse dépasse et englobe la contradiction entre la thèse et l'antithèse par un troisième terme plus riche qui est supposé, tout à la fois, supprimer et conserver les deux premiers termes opposés. La logique hégélienne cherche à résoudre la différence par l'identité. Mais chez saint Paul, les contraires ne sont pas niés. Il ne sont pas non plus maintenus comme chez Héraclite ou Kierkegaard par le paradoxe. Disons plutôt qu'il y a passage brusque d'un ordre logique-dialectique à un ordre doxo-logique. La référence à l'événement christique introduit soudain une rupture:

"Même si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi à présent. Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là" (II Cor. 5/16-17). (Traduction Bible de Jérusalem.)

La dialectique marxiste serait à situer à mi-chemin entre ces deux logiques. Révolutionnaire, elle nie la "récupération" de la dialectique hégélienne, mais négatrice de l'événement pascal, elle refuse de concevoir le monde nouveau comme radicalement autre que l'ancien. Pour celle-ci, "le neuf naît du vieux". Dans le système socialiste, les contradictions antagonistes sont balayées: seules subsisteront les contradictions non

antagonistes. C'est encore une logique de la continuité, sinon de l'identité (9).

Ces nuances peuvent éventuellement échapper à une analyse purement structurale qui peut signaler des transformations et inversions de contenus sans nécessairement être sensible aux motivations et conditions de réalisation du Moi. Du moins l'analyse structurale nous aura aidé à comprendre que, s'il y a spécificité dans la logique théologique, ce n'est pas au simple niveau formel du paradoxe antithétique qu'il faut la situer, mais au moment même où s'opèrent la transformation des contraires et leur synthèse.

2. L'illumination divine dans la tradition orientale:

Il nous semble qu'il faut distinguer ici deux courants ou types de développement. Le premier s'enracine dans la tradition mystique et platonicienne des Pères Cappadociens et de Denys l'Aéropagite et trouve son aboutissement dans les écrits de Grégoire Palamas. Le second prend également sa source chez les Pères Cappadociens et les écris de Denys, mais il se développe dans le cadre d'une tradition aristotélicienne-antiochienne infiniment plus réservée quant à la place d'une mystique qui ferait fi de toute logique ou penserait pouvoir déboucher dans une superlogique. Ce dernier courant trouvera son aboutissement en Occident d'ailleurs, plutôt qu'en Orient, à travers l'oeuvre de Jean Damascène.

Nous commencerons par examiner le premier courant dans l'oeuvre majeure de Grégoire Palamas: La Défense des Saints Hésychastes (10).

Par rapport à la pensée paulinienne, on doit observer d'abord que le centre ou l'objet de la réflexion théologique s'est déplacé. Il n'est plus question de centrer toute la réflexion sur l'économie divine, le plan de salut manifesté par Dieu dans la mort et la glorification du Christ. La question décisive est devenue: est-il possible de connaître Dieu lui-même dans son essence? Cette question est dictée par la problématique de

---

(9) Voir HAN SUYIN, La Chine de l'an 2001, la pensée de Mao-Tsé-Toung, P. 189 s., Paris 1968.

(10) Ce texte a été publié, traduit et commenté par JEAN MEYENDORFF, Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes, 2 vol., Louvain 1959.

la métaphysique grecque qui, contrairement à la pensée biblique, ne se contente pas d'établir ou de décrire des relations, mais cherche encore à saisir la nature même des choses en elles-mêmes. Ce tournant n'aurait pas été possible non plus sans l'oeuvre d'Evagre le Pontique et tout le courant des spirituels du désert, ce radicalisme eschatologique qui voudrait déjà pouvoir saisir et voir Dieu tel qu'il est, dans toute sa gloire et splendeur et s'absorber en Lui (11).

La tradition monastique orientale qui s'inspire ainsi de ces premiers spirituels des déserts égyptiens et syriens, conjointement avec certains écrits de Platon, de Grégoire de Nysse et du néo-platonisme, va préconiser l'extase comme moyen de parvenir à une connaissance d'union avec Dieu et elle pose cette connaissance comme infiniment supérieure à la voie conceptuelle et rationnelle. Il faut donc, selon cette tradition, que la foi s'élève par-delà la raison pour s'abîmer dans la nuit mystique-conceptuelle, prélude à l'union directe de l'âme avec Dieu et à la contemplation de la lumière incréée, tel Moïse s'avançant vers Dieu à travers les ténèbres rayonnantes du Sinaï (Grégoire de Nysse). Le Pseudo-Denys surenchèrira encore et déclare:

"... renonce aux opérations intellectuelles, rejette tout ce qui appartient au sensible et à l'intelligible, dépouille-toi totalement du non-être et de l'être, et élève-toi ainsi autant que tu peux, jusqu'à t'unir dans l'ignorance avec Celui qui est au-delà de toute essence et de tout savoir. Car c'est en sortant de tout et de toi-même, de façon irrésistible et parfaite que tu t'élèveras dans une pure extase jusqu'au rayon ténébreux de la divine Suressence, ayant tout abandonné et t'étant dépouillé de tout."

"... C'est alors seulement que, dépassant le monde où l'on est vu et où l'on voit, Moïse pénètre dans la Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance; c'est là qu'il fait taire tout savoir positif, qu'il échappe entièrement à toute saisie et à toute vision, car il appartient tout entier à Celui qui est au-delà de tout, car il n'appartient plus à lui-même ni n'appartient à rien d'étranger, uni par le meilleur de lui-même à Celui qui échappe à toute connaissance, ayant renoncé à tout savoir positif, et grâce à cette inconnaissance même connaissant par-delà toute intelligence." (12)

(11) Cf. P. EVDOKIMOV, Les Ages de la Vie spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours, Paris 1964.

(12) DENYS L'AEROPAGITE, Théologie Mystique, ch. I (traduction M. de Gandillac).

Au XIV[e] siècle, face aux attaques et critiques du moine italien Barlaam qui déclare cette connaissance Dieu par la voie de l'extase [redacted] parfaitement illusoire et imaginaire, Grégoire Palamas apporte à la doctrine orientale ses derniers raffinements. A la notion occidentale et toute-puissante de raison naturelle, Palamas oppose la notion biblique et orientale d'illumination divine et de connaissance dans l'Esprit-Saint. Il est donné aux saints, nous dit-il, de voir une lumière qui diffère de la connaissance que nous avons des créatures. Cette lumière est une manifestation de la gloire de Dieu. Elle n'est pas son essence même (car Dieu reste transcendant), mais une révélation de ses énergies pleinement appropriée à ce qu'Il est. Elle est cette réalité qui a été vue par les disciples sur le Mont Thabor lors de la Transfiguration et que nous contemplerons au dernier Jour. Cette réalité ne saurait être exprimée par des mots, car elle est au-delà de toute affirmation et de toute négation. Elle ne peut être décrite que par des analogies ou des similitudes (13). Si nous voulons voir nous-mêmes cette lumière, il faut faire cesser toute activité intellectuelle, parvenir à un état d'ignorance qui est par-delà toute connaissance, être rempli par Dieu seul, notre esprit étant uni et rendu semblable à l'Esprit de Dieu. C'est alors, précise encore Palamas, que nous accédons à un état comparable à celui que saint Paul décrit dans II Cor. 12/2-4 où il déclare avoir été ravi jusqu'au troisième ciel et avoir entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de redire. Dans cette vision extatique rapportée par saint Paul, mais bien connue aussi des moines hésychastes, l'esprit ne voit rien d'autre que de la lumière, la même lumière que celle que nous contemplerons dans la vie future. Mais dans le temps présent, cette vision ne peut être que temporaire, dans le temps futur elle sera permanente.

---

(13) JEAN MEYENDORFF, dans son Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Patristica Sorbonensia 3, Paris 1959, p. 269-272, fait observer que les similitudes qui portent sur l'incarnation du Christ et les visions de Dieu dans le N.T. sont d'un autre ordre que celles de l'A.T. La lumière du Thabor n'est autre que celle du Royaume de Dieu et non une simple figure, comme c'est encore le cas des prophéties de l'A.T. Christ a apporté une vision directe et immédiate de Dieu.

Dans la mesure même où cette connaissance de Dieu par illumination ne représente encore qu'un état exceptionnel, Palamas ne nie pas la valeur d'une connaissance de Dieu par la voie conceptuelle et rationnelle, et c'est précisément ce que Palamas entend par théologie. Mais la voie théologique sera pour lui entièrement subordonnée à la voie mystique. Seul celui qui a connu Dieu par la voie mystique peut réellement ensuite rendre compte par voie conceptuelle et logique de l'objet de la foi et comprendre que l'utilisation de concepts et de la logique en théologie reste toujours inadéquat à son objet.

Malgré bien des réminiscences de Denys, il faut bien voir que la mystique palamite qui représente l'expression la plus équilibrée de l'Orthodoxie orientale diffère fondamentalement de la mystique néo-platonicienne de l'Aéropagite ou des évagriens. Elle n'oppose plus désormais le corps et l'esprit, la raison et l'extase, et elle ne conçoit plus le dépouillement et même l'extase comme une fin en soi, mais comme simples moyens pour parvenir à l'union avec Dieu, union qui est désormais comprise et décrite dans une perspective explicitement christocentrique. Cette union est une oeuvre de la grâce divine, et non la conséquence d'une ascèse: elle présuppose l'incarnation du Fils de Dieu et notre déification, la transfiguration de notre être tout entier dans l'être du Christ. Pour parvenir à l'union avec Dieu et à cette connaissance par-delà l'intelligence il faut, précise Palamas, se greffer au Corps du Christ par le baptême, mystère de la nouvelle naissance. Alors, "par l'esprit, nous devenons Dieu et connaissons Dieu en Dieu". Cette déification de notre être n'est plus décrite par ailleurs comme l'absorption pure et simple en Dieu, ou comme une communication directe à la nature divine, mais comme une participation aux énergies divines, à la vie propre de Dieu. Par la déification, l'homme reste créature, mais par pure grâce, il acquiert quelque chose de nouveau qui n'est pas étranger à sa nature propre: la ressemblance avec Dieu par l'action du Christ en lui. La chair de l'homme devient chair de Dieu en vertu d'une union, non pas essentiel-

le, mais hypostatique et énergique (14).

Ainsi, dans la conception palamite, l'homme reste pleinement homme et la voie mystique ne signifie pas la suppression de la distance entre Dieu et l'homme. Du moins permet-elle d'imaginer qu'il puisse y avoir un dépassement de la théologie purement conceptuelle qui, sous son mode cataphatique ou apophatique, par voie symbolique ou par pure négation, ne parvient jamais à saisir Dieu autrement qu'à travers les êtres créés, tant il est vrai que tout langage, toute conceptualisation renvoie à l'ordre du créé. Connaître Dieu par analogie avec le créé (théologie positive) ou par négation de tous les êtres et de toutes les qualités (théologie négative), ce n'est pas encore vraiment connaître Dieu en Dieu dans sa lumière éternelle. La prière continue pratiquée par les moines hésychastes nous conduit vers cette voie royale qui est celle de la contemplation et de l'extase.

"La contemplation... c'est une union et une divinisation qui survient mystiquement et indiciblement par la grâce de Dieu, après le dépouillement de tout ce qui vient d'en bas pour marquer l'intelligence, ou plutôt l'arrêt de toute activité intellectuelle." (15)

C'est au moment de la prière que la lumière de la Sainte Trinité resplendit. Cette irruption de lumière incréée, que Palamas n'identifie pas avec l'essence divine, mais avec la grâce ou énergie divine, sorte de rayonnement de l'essence, puissance participable de Dieu, comparable non au soleil, mais à son éclat et à ses rayons, provoque alors l'extase de l'esprit, sa transformation toute entière en oeil, "l'ignorance supérieure à la connaissance";

"Notre esprit sort donc de lui-même et s'unit ainsi à Dieu; mais il le fait en se surpassant lui-même. Dieu de son côté sort aussi de lui-même et s'unit ainsi à notre esprit; mais il le fait dans un acte de condescendance" (16).

---

(14) J. MEYENDORFF, op. cit., p. 206 s., 219 s., 244 s., 248 s. La "déification" telle qu'elle est comprise par Grégoire Palamas, comme transformation de notre nature par les énergies divines, ne signifie donc pas que l'homme devienne Dieu et puisse participer à la nature divine comme telle. La nature divine reste pour Palamas, comme pour la théologie de la Réforme, imparticipable.

(15) GREGOIRE PALAMAS, op. cit., Triade I/3/16, p. 146.

(16) Ibid. p. 212 ; cf. aussi p. 156 s.

Ce que Palamas reproche à la théologie conceptuelle, c'est précisément son incapacité à saisir ce Dieu en acte, qui sort de lui-même, se manifeste ad extra comme Dieu vivant, en vertu de ses énergies. La vérité dogmatique passe à côté de cette grâce véritable et agissante (17). La théorie palamite de l'illumination divine et de la lumière incréée ou des énergies incréées cherche donc à dépasser tout à la fois les insuffisances d'une théologie purement conceptuelle telle qu'elle s'était déjà largement développée dans l'Occident chrétien et le mysticisme non christocentrique et dualiste de Denys l'Aéropagite. Palamas cherche constamment à rattacher la théologie à un vécu existentiel. Malgré certaines de ses formules équivoques, ce qu'il préconise, ce n'est pas tant un "au-delà de la théologie" que son enracinement dans une expérience à caractère extatique. Palamas, plus que d'autres, a eu conscience de façon particulièrement aiguë que la raison théologique n'a de sens que par rapport à une raison extatique, à une intelligence qui est conduite par son objet au-delà d'elle-même, dans une communion réelle et vivante avec son objet. La théologie orientale n'oubliera jamais cette grande leçon donnée par Grégoire, mais déjà aussi par saint Syméon le Nouveau Théologien et Maxime le Confesseur. Et face à la théologie occidentale qui ne paraît souvent se référer qu'à une raison raisonnante, elle ne cessera de proclamer sa gêne et son désaccord.

Une question fondamentale doit cependant être adressée à la synthèse palamite. Palamas, lorsqu'il se réfère à l'expérience extatique de la lumière incréée, pense se trouver en accord profond avec saint Paul. On observera toute fois que saint Paul a été beaucoup plus réservé et sobre que le Palamite sur ce sujet et qu'il ne partageait pas l'enthousiasme des milieux grecs pour les manifestations extatiques:

"Je rends grâce à Dieu de ce que je parle en langues plus que vous tous; mais dans l'assemblée, j'aime mieux dire cinq mots avec mon intelligence (nous) pour instruire aussi les autres, que dix mille en langue." (I. Cor. 14/15)

Saint Paul n'a donc jamais affirmé à l'encontre de Denys et de Palamas qu'il y ait lieu de suspendre toute activité intellectuelle et de privilégier le domaine de l'indicible et de l'ineffable. Il y a, au con-

---

(17) Ibid. p. 214 et J. MEYENDORFF, op. cit., p. 289 s.

traire, chez lui un équilibre remarquable qui a été maintenu entre les expériences à caractère extatique, auxquelles il n'a jamais cessé de se référer lui-même, et l'activité normale de l'intelligence et du langage conceptuel.

Saint Jean Damascène nous paraît devoir être situé dans ce courant plus proprement paulinien qui ne renonce, ni à l'intelligence comme facteur de rationalité, ni à l'appréhension directe de Dieu dans une expérience qui révèle à l'intelligence ses propres limites. Jean Damascène partage pleinement avec Grégoire Palamas la conviction que nos concepts et notre langage sur Dieu sont toujours inadéquats, inappropriés à la réalité qu'ils cherchent à exprimer. Il connaît comme lui les procédés de la théologie grecque définis par le moyen-platonisme: la voie cataphatique par laquelle nous désignons positivement ce qui entoure la nature divine, ses énergies ou manifestations, et la voie apophatique par laquelle nous désignons cette même nature de manière privative, par opposition à tout ce que nous connaissons, enfin la voie suréminente par laquelle nous affirmons et nions en même temps, selon un mode plus parfait et analogique, cette même essence de Dieu et disons qu'elle est l'essente suressentielle, le principe au-dessus de tous les principes, Dieu au-dessus de Dieu (18).

Mais à la différence de Grégoire Palamas et de Denys, Jean Damascène ne cherche pas à discréditer la théologie conceptuelle, Il cherche plutôt à en perfectionner la dialectique, à en affiner les outils logiques et linguistiques, et à maintenir dans son irréductibilité la tension entre ce qui est exprimable et inexprimable en théologie:

"Il faut que celui qui se prépare à parler ou à entendre parler de Dieu sache clairement qu'en théologie et dans l'économie divine, il y a des choses exprimables, d'autres inexprimables, des choses connaissables, d'autres inconnaissables; ensuite qu'autre est le connaissable et autre l'exprimable (tout comme autre est parler, autre est connaître). Tout ce que l'intellect perçoit indistinctement au sujet de Dieu ne peut donc être exposé proprement avec des mots, mais nous sommes forcés de parler de ce qui nous dépasse avec ce qui nous est familier; c'est ainsi que nous parlons du sommeil de Dieu, de sa colère, de sa négligence, de ses mains, de ses pieds, etc..." (18 bis).

---

(18) St JEAN DAMASCENE, De la foi orthodoxe, Livre I, ch. I à IV et IX à XII.

(18 bis) St JEAN DAMASCENE, La foi orthodoxe, ch. II, traduction de E. PONSOYE, Paris 1966, p. 12.

Jean Damascène cherche donc à mieux conformer la raison théologique à son objet, à créer une logique dialectique plus affinée elle-même à cet objet. Comme saint Paul, il est soucieux avant tout de pouvoir rendre compte de son objet en termes clairs et intelligibles sans pour autant le trahir. Toutefois plus enraciné que saint Paul dans la tradition philosophique et dialectique grecque, il va chercher ailleurs sa structure logique. Nous ne rencontrons plus dans son oeuvre le passage sans continuité de solution d'une logique antithétique de type héraclitéen à une logique de l'apaisement et de la réconciliation par évanescence des dichotomies, mais une autre structure logique qui cherche à transcender l'opposition des contraires dans une unité de type supérieur que Nicolas de Cues nommera plus tard la coïncidence des contraires et qui s'inspire de la dialectique de l'un et du multiple telle qu'elle s'est exprimée successivement chez Parménide, Platon et Aristote. C'est cette même logique que l'on retrouvera plus tard encore dans l'oeuvre de Jacob Boehme et de Hegel. Nous avons déjà dit ce que nous pensions de cette dialectique ternaire qui cherche à subsumer les contraires sous un troisième terme qui les contient sans les supprimer: la différence est résolue dans l'identité, le caractère radicalement nouveau de l'événement pascal est escamoté. Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que la tradition orientale dans son ensemble n'ait pas songé à suivre la voie ouverte par Jean Damascène et que ce soit la mystique occidentale qui s'en soit plutôt inspirée dans la mesure même où elle a cherché, plus consciemment que la tradition orientale, à exprimer le caractère intelligible et rationnel du message chrétien.

De cette dialectique syntéthique de l'un et du multiple, du même et de l'autre, nous donnons en exemple deux textes particulièrement caractéristiques:

"L'illumination et l'opération divine étant une, simple, sans division, se faisant diverse pour le bien de ce qui est distinct et distribuant à chacun ce qui fonde sa nature propre, reste simple; se multipliant dans les êtres multiples en restant indivise, les amenant et les tournant en sa propre simplicité. Tous en effet aspirent à elle, ont en elle l'existence et à eux tous elle distribue l'être des êtres, la vie des vivants, la raison des raisonnables, la pensée de ceux qui pensent, elle qui est au-dessus de la pensée, au-dessus de la vie, au-dessus de la raison, au-dessus de l'essence." (19)

---

(19) JEAN DAMASCENE, op. cit., p. 42 (Livre I, ch. XIV)

"Il est... aussi faux d'affirmer que Dieu est toutes choses que de nier qu'il soit rien, car Dieu est en vérité au-dessus de toute affirmation et de toute négation, en sorte que tout ce qui est dit de lui par quelque théologien que ce soit n'est rien d'autre qu'un mode particulier à travers lequel celui qui parle dit l'indicible." (20)

Dans un cas comme dans l'autre, la pensée cherche très clairement à réconcilier des contraires dans un terme synthétique supérieur, mais cette tentative aboutit immanquablement à affaiblir dans le cours même du raisonnement l'opposition des contraires. C'est la raison pour laquelle Morot-Sir nous propose de distinguer très nettement entre une dialectique de l'opposition qui maintient l'opposition entre des contraires comme une donnée irréductible et universelle et une dialectique de l'altérité où les pôles opposés sont soumis à une tension minimum et où, finalement, l'opposition est convertie en relation, voire même en simple différence ou juxtaposition (21). Nous retrouvons ici une distinction que nous étions amenés à faire déjà à la fin du paragraphe précédent entre divers types de dialectique de réconciliation, les unes cherchant la synthèse à partir d'une logique de l'identité ou du moins de la continuité, les autres sans supprimer, pour autant, les termes antagonistes en présence.

H. Schröer, dans une étude très détaillée sur la notion de paradoxe dans le Nouveau Testament et la théologie protestante contemporaine (22), a été amené à distinguer cinq types possibles de dialectique:

1) une dialectique dualiste ou antinomique qui débouche dans une opposition fondamentale et non surmontable, où les contraires sont comme durcis en contradictoires. Telles sont, par exemple, les antinomies de Kant, et, pourrions-nous ajouter, celles de la philosophie grecque dans son ensemble.

2) Une dialectique tautologique qui revient à la thèse initiale, résolvant donc la contrariété par suppression d'un des termes. En d'autres termes, on opte ici pour un des termes et on nie son contraire. C'est

---

(20) NICOLAS DE CUES, Oeuvres choisies, La Filiation divine, p. 143, trad. M. de Gandillac, Paris 1942.

(21) ED. MOROT-SIR, Philosophie et Mystique, 1° partie: le jeu dialectique de l'opposition, Paris 1948.

(22) H. SCHRÖER, op. cit;, p. 28-46.

la logique de l'alternative: ou bien... ou bien.

3) Une dialectique synthétique par mode d'explicitation et de développement de la thèse qui produit en quelque sorte l'antithèse, puis la synthèse. C'est la dialectique hégélienne qui nous paraît très proche de la dialectique de la coïncidence des contraires d'un Jean Damascène ou d'un Nicolas de Cues comme de la dialectique marxiste du dépassement des contradictions antagonistes.

4) Une dialectique complémentaire qui comprend l'être sous forme de polarités, de corrélations et de relations d'échange. Ce serait la dialectique de Paul Tillich et même de Kierkegaard. Cette dialectique pose les deux termes de l'opposition comme deux pôles de même force sans qu'un terme puisse prévaloir sur l'autre et sans qu'il y ait, pour autant, possibilité d'entrevoir un troisième terme synthétique. Schröer cite en particulier l'opposition kierkegardienne entre le temps et l'éternité ou la polarité tillichienne entre liberté et destin. C'est aussi, pourrions-nous ajouter, la dialectique que Leisegang trouve déjà chez Héraclite où les contraires sont conçus comme des composantes de la vie biologique et de l'existence humaine.

5) Une dialectique supplémentaire qui présuppose également des polarités, mais des polarités où l'un des termes prédomine sur l'autre. C'est le cas de l'opposition paulinienne entre grâce et péché ou de la dialectique luthérienne entre Evangile et loi, dialectique que Schröer retrouve également chez Barth (23).

Il doit être entendu que, pour Schröer, on peut trouver chez un même auteur, selon le sujet traité, plusieurs de ces types de dialectique. Du moins, Schröer fait observer que le Nouveau Testament utilise, selon les cas, une dialectique supplémentaire ou complémentaire avec une prédilection nette, cependant, dans le cas notamment de la relation Dieu-homme, pour la dialectique supplémentaire qui serait ainsi la logique qui exprimerait le mieux le paradoxe chrétien.

Nous avons déjà fait observer qu'il existe dans le Nouveau Testament

---

(23) ED. MOROT-SIR est amené comme Schröer à distinguer cinq types de dialectique, mais de manière moins nette. Cf. Ibid., son analyse des notions de contrariété, contradiction, altérité, compromis pur et accentué.

un sixième type de dialectique que Schröer n'a pas dégagée et qui est cette dialectique de la réconciliation de type non synthétique, doxologique que nous avons trouvée chez saint Paul lui-même et qui découle directement de son "mais combien plus", donc d'une dialectique supplémentaire.

Si nous reprenons maintenant le problème des rapports entre l'intelligence conceptuelle et la raison extatique dans la tradition orientale, ces considérations logiques ont leur importance.

Le mérite de la tradition orientale sous sa forme classique, palamite, c'est d'avoir compris que l'intelligence conceptuelle est incapable de saisir les réalités de la foi autrement que sous forme d'antinomies ou d'alternatives, et que ce n'est qu'à un niveau plus profond de la raison, d'une raison extatique, c'est-à-dire de communion avec son objet, que peut être dit l'indicible dans une logique qui est précisément doxo-logie, union non synthétique de termes opposés. Son seul tort est d'avoir à ce point privilégié la raison non conceptuelle et métalogique qu'elle tend à entraîner la foi et la théologie vers un illuminisme et un subjectivisme, une logique du sentiment.

Le mérite de la tradition issue des écrits de Jean Damascène, par contre, est de n'avoir pas tourné le dos aussi complètement à l'intelligence conceptuelle, et en cela, nous l'avons trouvée plus fidèle à l'inspiration paulinienne. Mais son tort a été de chercher un dépassement des contraires dans une logique de l'identité inspirée plus par cette même intelligence conceptuelle que par une raison renouvellée et illuminée par son objet.

En résumé donc, si la tradition occidentale a surtout été amenée à opposer raison et foi, à partir du moment où elle a méconnu la notion d'une raison extatique ou illuminée par son objet et se transcendant elle-même dans ses outils logiques et dialectiques, que ce soit déjà dans la scolastique de la fin du Moyen-Age, puis dans l'orthodoxie et le libéralisme rationalistes, la tradition orientale, de son côté, n'est pas parvenue elle-même dans son ensemble à penser la tension foi-intelligence de manière parfaitement équilibrée, rompant l'équilibre pour sa part au profit de la raison extatique. Toutefois cette tradition nous met en

présence d'une question fondamentale que la théologie occidentale n'aurait jamais dû éluder: quelle est la logique qui convient le mieux à la nature de la foi chrétienne? N'est-ce pas une logique qui répugne autant à réduire les contraires dans une identité qu'à durcir leur opposition? N'est-ce pas une logique qui, de ce fait, est obligée de dépasser les canons de la logique ordinaire, de type aristotélicien, notamment le principe du tiers exclu, pour imaginer une réunion non-synthétique de signifiés opposés?

Mais cette super-logique n'est pas une absence de logique ou une négation de toute logique. On la retrouve dans d'autrds domaines que celui de la foi. Nous avons déjà dit que la doxologie paulinienne avait quelque chose de semblable à la fluidité d'un texte lacanien qui se propose lui aussi de briser un discours dualiste et aliénant pour faire advenir une parole unifiante et libératrice (24). De même encore, Julia Kristeva fait observer que le discours poétique ne suit pas les règles de la logique ordinaire, qu'il nie le tiers exclu, en contenant simultanément son propre discours et un discours qui le nie, et que le signifié poétique a pour fonction précisément de poser la réunion non-synthétique de signifiés opposés(25). M.L. Roure constate également que si le monde de l'expérience humaine du fini s'accommode parfaitement du principe du tiers exclu (à savoir que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie), il n'en est plus de même dès que l'on a affaire à de purs contingents -ce que remarquait déjà Aristote - et, surtout, si l'on pénètre dans le domaine de l'infini ou du transfini, que ce soit au plan des mathématiques modernes, de la physique quantique ou de la théologie. C'est pourquoi Roure en tant que logicien pose cette question que le théologien n'a jamais cessé de se poser (ou n'aurait jamais dû cesser du moins de se poser):

"... par-delà cette logique close où le logicien se trouve toujours devant un objet qui exige le oui et le non, ne peut-on admettre la possibilité d'une logique plus large où la première serait comme englobée, et qui s'ouvrant sur l'infini, sans en supprimer le mystère, laisserait entre-

---

(24) J. LACAN, Ecrits I, collection Points, Paris 1970, p. 200 s.; [illegible]

(25) J. KRISTAVA, "Poésie et Négativité" dans l'Homme, revue française d'anthropologie, avril-juin 19[illegible], p. 36-63.

voir des modes de pensée et des modes d'être que notre logique humaine ne réussit pas à cerner?" (26)

De nombreux logiciens contemporains ont cherché, on le sait, à répondre positivement à cette question. Raison mathématique, raison scientifique et raison théologique nous amènent conjointement à concevoir et à formaliser même ces logiques élargies et plus complexes (27). L'apport de la théologie orientale n'est plus aujourd'hui un corps entièrement étranger à la problématique occidentale.

3. Le concept de raison théonome ou extatique chez Paul Tillich.

Tout ce que nous avons dit jusqu'à maintenant au sujet du concept de raison extatique chez saint Paul et dans la tradition orientale va nous permettre de mieux comprendre et apprécier ce que Paul Tillich dit lui-même sur la raison et la révélation dans son premier volume de Théologie Systématique, de mieux situer aussi sa tentative pour réintroduire en théologie la notion d'extase et de raison extatique (28).

Tillich commence par distinguer entre deux concepts corrélatifs, bien qu'actuellement antinomiques, de la raison: une raison ontologique et une raison technique. Par raison ontologique, il entend la structure de l'intelligence qui la rend capable de saisir et de transformer, ou façonner, la réalité en réalité signifiante. La raison ontologique, c'est encore la raison qui détermine ses propres fins et ses normes avant même de déterminer ses moyens. Celle-ci opère à tous les niveaux de l'esprit humain, tant au plan cognitif qu'esthétique, pratique, technique, éthique, religieux, et jusque dans le domaine émotif des sentiments et des passions qui n'est pas en soi irrationnel. La raison ontologique, c'est ce que les Grecs ont nommé Logos, et la philosophie classique Raison.

La raison ontologique est toujours accompagnée par la raison tech-

---

(26) Cf. M.L. ROURE, Logique et Métalogique, Essais sur la structure et les frontières de la pensée logique, p. 163, Paris-Lyon 1957.

(27) Cf. notamment R. BLANCHÉ, Introduction à la logique contemporaine, p. 81-123, quatrième édition revue, Paris 1968, et B. MOREL, Dialectiques du Mystère, Paris 1962, dans une étude trop brillante pour avoir retenu suffisamment l'attention des théologiens jusqu'à présent, mais qui est fondamentale sur ce sujet.

(28) Cf. PAUL TILLICH, Systematic Theology, Vol. I, p. 71-105, et p. 147-155; Théologie Systématique, Tome I, p. 143-208 et 287-302.

nique ou raison raisonnante, c'est-à-dire la capacité de cette même raison à raisonner, à forger des concepts et des arguments. La raison technique détermine ses moyens indépendamment des fins ou des objectifs à atteindre. Elle n'est qu'un instrument méthodologique. Cependant jusqu'au milieu du XIX^{e} siècle, la raison technique avait toujours été conçue au service de la raison ontologique et des fins que celle-ci se fixait. Avec l'avènement de la société industrielle, cette possibilité pour la raison de déterminer ses propres fins et normes a été radicalement contestée. Le domaine des valeurs et du sens est supposé désormais relever de la pure subjectivité, de forces non rationnelles. C'est ainsi que notre monde contemporain en vient à ne connaître plus que la seule raison technique. La raison comme pouvoir d'informer le réel, de le structurer, de le transformer conformément à une exigence de vérité n'est, la plupart du temps, plus pris en considération. S'il y a encore du sens, des valeurs, des normes ou des significations, ceci doit être recherché au niveau de l'inconscient collectif, des passions ou des idéologies. Notre monde moderne vit de cette cassure entre une raison raisonnante purement formelle et vide de contenu et un irrationnalisme qui assumerait tout l'univers des significations. L'absurde nous environne à un double titre: du côté de la raison qui fonctionne sans donner de sens et du côté de la subjectivité qui est l'objet de tous les soupçons. La raison technique, malgré le raffinement de ses outils logiques et méthodologiques, parce que coupée de la raison ontologique, déshumanise l'homme. En conséquence le scepticisme, le relativisme, voire le cynisme, se sont emparés de notre univers culturel.

Cette situation n'est pas sans répercussion dans la théologie contemporaine. La théologie utilise la raison technique dans la mesure où elle lui fournit des outils logiques pour ses investigations, ses principes, catégories, concepts, règles herméneutiques et procédés de présentation. Mais ceci ne suffit pas à la théologie. Elle a besoin également de la raison ontologique pour saisir la réalité, pénétrer sa profondeur, dégager son Logos ou sa Gestalt propre. Lorsque la théologie vient à douter elle-même de la raison ontologique, du pouvoir de la raison de saisir et de transformer la réalité, elle tombe elle aussi dans le piège de l'irrationalisme, du scepticisme, du cynisme et du relativisme (29). Car

(29) Francis A. SCHAEFFER (donne le même diagnostic dans son oeuvre qui connaît actuellement un très grand succès aux Etats-Unis): Escape from Reason, Londres 1968; The God who is there, Chicago 1968 et 1969; The Church at the end of Twentieth Century, Downer Grove, Ill. , 1970.

elle se trouve livrée elle-même à sa propre subjectivité, privée des critères qui puissent lui apparaître comme des normes décisives et contraignantes.

Pour Tillich, ce conflit entre raison ontologique et raison technique n'est qu'un symptôme parmi d'autres d'une raison aliénée qui, dans les conditions ambiguës qui caractérisent notre vie humaine, se trouve en conflit avec sa propre essence. Dans cet état d'aliénation, la raison se trouve emprisonnée dans sa propre finitude, soumise aux catégories du temps, de l'espace, de la causalité et de la substance, bien que consciente d'une profondeur infinie qui n'est pas la raison et qui se manifeste pourtant à travers elle et ses structures (profondeur de la raison). Cette raison est encore constamment menacée de rupture et d'autodestruction par les conflits existentiels qui s'introduisent au sein de ses éléments structuraux, jusque dans les polarités qui constituent, d'une part, son aspect réceptif (revendication d'autonomie, absolutisme et formalisme) et son aspect réactif (hétéronomie, relativisme, émotionalisme), ou encore, qui opposent un élément d'union et un élément de détachement. Tillich s'étend très longuement sur ces divers conflits existentiels de la raison qui lui paraissent nécessaires à l'établissement d'une saine critique de la raison d'un point de vue théologique. Ils [illegible] pousseraient la raison à rechercher une guérison et un salut, une révélation.

Car, pour Tillich, la révélation de Dieu dans le Christ répond à cette attente et à cette recherche de la raison. La Révélation ne détruit pas la raison. Bien au contraire, elle l'accomplit et la libère de ses conflits existentiels (hétéronomie contre autonomie, absolutisme contre relativisme, formalisme contre émotionalisme, connaissance d'union contre connaissance de détachement). La raison est donc objet de salut comme tout élément de la réalité humaine. Lorsqu'elle reçoit la révélation, elle devient une "raison sauvée" ou "raison théonome".

Ceci se produit, pour Tillich, à la suite d'un choc ontologique qui arrache l'esprit à son équilibre normal, l'ébranle dans sa structure, le conduit "hors de lui-même" dans l' "extase". Cependant, Tillich

prend grand soin de préciser que l'extase n'est pas une négation de la raison:

"L'extase unit l'expérience de l'abysse dans lequel est conduite la raison dans toutes ses fonctions, à l'expérience du fondement dans lequel la raison est saisie par le mystère de sa propre profondeur et de la profondeur de l'être en général.

L'état extatique dans lequel la révélation se produit ne détruit pas la structure rationnelle de l'intelligence. Les récits des expériences extatiques dans la littérature classique des grandes religions sont d'accord sur ce point. Alors que la possession démoniaque détruit la structure rationnelle de l'intelligence, l'extase divine la préserve et l'élève, bien qu'elle la transcende. La possession démoniaque détruit les principes éthiques et logiques de la raison; l'extase divine les affirme" (30).

Et encore:

" C'est un état de l'intelligence dans lequel la raison se transcende elle-même, c'est-à-dire dépasse sa structure sujet-objet. En se transcendant elle-même, la raison ne se renie pas elle-même. La "raison extatique" demeure la raison; elle ne reçoit rien d'irrationnel ou d'antirationnel - ce qu'elle ne pourrait faire sans autodestruction - mais elle transcende la condition fondamentale de la raison finie, la structure sujet-objet. C'est l'état que les mystiques cherchent à atteindre par des activités ascétiques et méditatives. Mais le mystique sait que ces activités ne sont que des préparations et que l'expérience de l'extase est due exclusivement à la manifestation du mystère dans une situation révélatrice. L'extase ne se produit que si l'intelligence est saisie par la révélation; inversement il n'y a pas de révélation sans extase." (31)

Dans l'extase, les formes rationnelles sont donc comme brisées, mais elles ne sont pas détruites. La théologie dont la fonction est de rendre compte de la Révélation divine ne saurait en conséquence se dispenser de s'exprimer en termes de rationalité et de logique. Toutefois, cette théologie aura recours à une logique appropriée à son objet: non pas la logique formelle aristotélicienne qui exclut le oui et le non, l'affirmation et la négation et pose des alternatives, ou bien... ou bien, mais une dialectique qui suit le mouvement de la pensée et du réel par le oui et le non et qui soit capable d'exprimer le paradoxe de la révélation. Le paradoxe, selon Tillich, ce n'est ni l'illogique, le contradictoire ou l'irrationnel, mais ce qui est "contre l'opinion", "la pensée ordinaire", ce qui transcende toutes les attentes et possibilités humaines. En

---

(30) P. TILLICH, Théologie systématique, Tome I, p. 224-225.

(31) Ibid., p. 221. Pour cette conception de l'extase chez Tillich, voir p. 220-226 et Systematic Theology, Vol. III, Chicago 1963, p. 114-120. Il est intéressant de noter que Tillich se réclame très explicitement de St Paul quant au rapport entre l'extase et les structures rationnelles (p. 116-117).

d'autres termes, si toutes les assertions bibliques et théologiques ont un caractère paradoxal, c'est en ce sens qu'elles nous conduisent au-delà des alternatives, vers une réconciliation des contraires antithétiques. Si la logique existentielle est antithétique et conflictuelle, la logique de la révélation est une logique de la réconciliation. Nous retrouvons chez Tillich les deux structures logiques que nous avions déjà dégagées chez saint Paul.

"Le paradoxe est la réalité vers laquelle est orientée la forme contradictoire; il est la manière surprenante, miraculeuse et extatique selon laquelle ce qui est universellement le mystère de l'être se manifeste dans le temps, l'espace et sous les conditions de l'existence, dans un événement complètement concret et historique. La révélation finale n'est pas un non-sens logique; elle est un événement concret qui, au niveau de la rationalité, doit être exprimé en terme contradictoires." (32)

Tillich, comme Grégoire Palamas, cherche à comprendre l'extase de la raison théologique à partir de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ et, dans son troisième volume de Théologie Systématique, à partir aussi de l'effusion de l'Esprit-Saint. Mais à la différence de Grégoire Palamas, il ne cherche pas à placer l'extase par-delà ou au-dessus de l'activité intellectuelle. Il cherche, au contraire à les unir, et il utilise pour cela, non pas comme Damascène, Nicolas de Cues ou Hégel, une dialectique synthétique qui neutralise les tensions entre les contraires, mais, comme saint Paul, une dialectique non-synthétique de réconciliation des contraires. Alors que, pour Hegel, la dialectique se situe d'abord au niveau des concepts, c'est-à-dire au sein d'un processus immanent de la vie de l'Esprit, pour Tillich comme pour toute la tradition chrétienne, cette dialectique se rapporte à un événement concret: l'Incarnation, la Mort et la Résurrection de Jésus-Christ. C'est cet événement qui constitue le paradoxe fondamental et conduit la raison hors de sa situation ordinaire, jusqu'à sa limite et sa propre profondeur.

---

(32) P. TILLICH, Théologie Systématique, Tome I, p. 293. Cf. encore p. 294-297 et p. 111-123 (le caractère rationnel de la théologie systématique); également H. SCHROER, op. cit., p. 157 s.

Chapitre IX

De l'usage de la logique en théologie

Le concept de raison extatique nous a amené à remarquer que la pensée théologique répugnait à épouser une logique du tiers-exclu (ou A, ou B) et tendait à énoncer des affirmations à caractère dialectiques (oui et non, A et B) de caractère non-synthétique. Exemple: l'homme est à la foi pécheur et juste, pécheur en vertu des conditions de son existence, juste par un acte de grâce divine. Cette dialectique est par ailleurs le plus souvent, avons-nous vu, de type supplémentaire, c'est-à-dire qu'elle accorde à l'un des termes une prévalence sur l'autre: le théologien soulignera ainsi que la grâce l'emporte sur les conditions d'existence ou la nature. Mais cette dialectique peut être aussi complémentaire: Jésus-Christ est à la fois vrai homme et vrai Dieu, l'homme tout en étant pécheur demeure une créature faite à l'image de Dieu. Enfin, cette dialectique tend parfois à poser une affirmation C qui n'est pas nécessairement la synthèse de A et B, mais plutôt la réunion non-synthétique de A et de B: Christ est l'avènement d'un monde entièrement nouveau, la fin de la loi et de toute aliénation, le Royaume de Dieu.

Il nous faut essayer maintenant de dégager avec plus de précision cette logique dialectique qui est à l'oeuvre dans la pensée théologique, ses caractéristiques propres. Nous chercherons aussi à mieux comprendre ce qui sous-tend le raisonnement théologique: les chaînes déductives ou inductives, les axiomes fondamentaux, la mise en place de correspondances analogiques ou de corrélations. Ceci nous permettra de reprendre de manière plus rigoureuse et scientifique la question de la spécificité d'une logique théologique. En d'autres termes: quel usage de la logique est-il fait en théologie? Le théologien se contente-t-il de reproduire des modèles logiques préexistants dans la culture ambiante ou est-il amené sous la pression de l'objet de la foi à innover des modèles originaux?

1. Principes et structures logiques de base:

H. Schröer, à qui nous nous sommes déjà référé plusieurs fois, a entrepris une étude très détaillée des affirmations dialectiques paradoxales en théologie, d'abord chez Kierkegaard, puis dans le Nouveau Testament (Evangiles synoptiques, St Paul, littérature johannique), enfin dans la théologie contemporaine (K. Barth, H. Vogel, P. Tillich, F. Gogarten, P. Althaus, K. Heim, R. Bultmann), Il relève la tendance fâcheuse de la plupart des théologiens contemporains, à la suite de Kierkegaard, à privilégier le paradoxe complémentaire au dépens du paradoxe supplémentaire qui lui paraît fondamental, du moins en ce qui concerne la problématique grâce-péché, Dieu-homme (1).

Il définit la dialectique théologique comme ce mouvement de la pensée qui opère selon la paradoxalité et qui produit les paradoxes. Il distingue deux sens du terme "paradoxe":

1) le paradoxe au sens large et existentiel: le paradoxe désigne alors un fait, un événement qui se produit contre toute attente ou opinion et qui surprend;

2) le paradoxe, au sens logique, qui ne porte pas sur un fait ou une compréhension, mais qui constitue un énoncé, une assertion qui s'oppose au principe d'identité et de non-contradiction.

H. Schröer note cependant que le paradoxe logique n'est pas la contradiction absolue qui est l'antinomie ou le dilemme. Le paradoxe logique présuppose plutôt une diversité ou polarité entre des termes contraires soit complémentaires, soit supplémentaires. Les paradoxes supplémentaires reposent sur des équivocités antithétiques ou métaphysiques, c'est-à-dire sur des opposition de nature sémantique et non purement formelles. Par ailleurs, les oppositions entre les termes varient selon les contextes. Parfois les concepts sont simplement différents: Dieu et la création. Parfois ils sont radicalement opposés: Dieu et le péché (chez Jean: Dieu et le monde). Enfin certains concepts ne sont opposés que relativement: Parole et chair chez St Jean, éternité et temps, infini et fini, Créateur et créature. H. Schröer, suivant en cela les remarques

---

(1) H. SCHRÖER se réfère lui-même à ce sujet à un ouvrage déjà ancien de E. PFENNINGSDORF, Das Problem des theologischen Denkens, Bonn, 1925.

de H. Vogel dans Gott in Christo (Berlin 1955), pense que le paradoxe sous sa forme la plus forte ne se situe pas au niveau de l'opposition éternité-temps, infini-fini, ou simplement de la difficulté à parler de Dieu, mais à partir de l'opposition entre Dieu et le péché, Que l'homme soit pécheur, voilà ce qui contredit fondamentalement le dessein de Dieu. Que le pécheur soit justifié, voici le paradoxe fondamental, le "scandale" de l'Evangile. Mais on remarquera que chaque théologien a sa façon à lui de définir ce paradoxe fondamental. Pour Paul Tillich, c'est tantôt l'Incarnation (la coïncidence en Christ de l'absolument universel et de l'absolument concret) tantôt la Croix (Sur la Croix, Jésus se nie comme Christ pour mieux laisser transparaître ce dont il est le symbole: Dieu lui-même). Pour Kierkegaard, le paradoxe, c'est que l'éternité puisse pénétrer dans notre temporalité. Aussi W. Joest, à la suite des travaux de H. Scholz (2), de H. Vogel et H. Schröer, propose-t-il de distinguer plus clairement que ceux-ci entre des paradoxes synthétiques qui opposent des termes contraires, mais non disjoints (le paradoxe Dieu-homme, éternité-temps chez Kierkegaard) et des paradoxes non-synthétiques qui portent sur une contradiction existentielle apparemment irréductible (l'opposition Dieu-homme pécheur) (3). C'est pourquoi aussi H. Schröer lui-même dans la conclusion de son ouvrage nous rend attentif au fait que l'on ne saurait parler du "paradoxe logique" d'une manière purement formelle, mais toujours à partir d'un contexte déterminé, d'un investissement des contenus.

La faiblesse de l'analyse de H. Schröer réside pourtant dans le

---

(2) H. SCHOLZ, "Unter welchen Bedingungen ist eine evangelische Theologie Wissenschaft möglich?" dans Zwischen den Zeiten, 1931/1, p. 3 s.

(3) WILFRIED JOEST, "Zur Frage des Paradoxon" dans Dogma und Denkstrukturen, W. Joest et W. Pannenberg éd., Göttingen 1968. PAUL SPONHEIM, Kierkegaard on Christ and Christian Coherence, Londres 1968, propose cette même distinction et déclare que l'on peut interpréter le paradoxe kierkegaardien dans le sens d'une diastasis, soit d'une synthèse, tant il est vrai dans la pensée même de Kierkegaard que diastase et synthèse sont tantôt disjoints, juxtaposés ou s'interpénètrent.

fait qu'il s'est trop rapidement attaché lui-même à une analyse de contenus, ce qui l'amène à conclure trop vite, à notre avis, que la logique du paradoxe constitue une logique théologique avec ses particularités propres.

Il faut bien voir d'abord - et cela contre H. Schröer - que la logique ~~dialectique~~ du paradoxe (que celle-ci ait un caractère synthétique ou non) ne contredit pas les principes d'identité et de non-contradiction. Car le principe d'identité ne signifie pas nécessairement la tautologie stérile A est A, mais plutôt une exigence de cohérence sémantique; qu'à travers tout le développement, A reste A, B reste B; etc... En d'autres termes, ce principe demande à ce que l'unité de sens demeure assurée dans tout le discours (4). Or c'est bien ce qui doit se produire aussi dans le discours théologique si on ne veut pas qu'il tombe dans le pur non-sens:

"La dialectique suit le mouvement de la pensée ou le mouvement de la réalité à travers le oui et le non, mais elle la décrit en des termes logiquement corrects. Le même concept est toujours utilisé dans le même sens; et si la signification du concept change, le dialecticien décrit, d'une façon logiquement correcte, la nécessité intrinsèque qui conduit le vieux dans le neuf." (5)

Ceci signifie donc que la dialectique respecte également la loi de non-contradiction "A n'est pas non A", qui exige que je ne puisse affirmer en même temps A et la négation absolue de A.

"Hegel ne contredit pas la logique formelle lorsqu'il décrit l'identité de l'être et du non-être en montrant le vide absolu de l'être pur dans la pensée réflexive. On ne contredit pas non plus la logique formelle, quand, dans le dogme de la Trinité, on décrit la vie divine comme une trinité à l'intérieur d'une unité. La doctrine de la Trinité n'affirme pas le non-sens logique que trois est un et que un est trois; elle décrit en termes dialectiques le mouvement interne de la vie divine comme une éternelle séparation d'elle-même et un éternel retour à elle-même." (6)

La dialectique, tout autant que la logique formelle, considère les contradictoires comme des termes qui ne peuvent être que radicalement séparés. Par contre, elle met particulièrement en valeur une relation logique qui se nomme la disjonction et qui consiste à séparer deux propositions tout en les réunissant, alors même qu'elle refuse l'exclusion

---

(4) M.J. ROURE, op. cit., p. 101 s.

(5) P. TILLICH, Th. Syst., Tome I, p. 116-117.

(6) Ibid., p. 117.

réciproque, c'est-à-dire l'alternative entre le vrai et le faux ou principe du tiers exclu. La dialectique, au lieu de poser le dilemme "ou A, ou B" affirme en effet de manière paradoxale que "A est à la fois B et non-B". Elle introduit ainsi une troisième possibilité qui n'est pas envisagée par la logique traditionnelle bivalente. Mais la dialectique n'est qu'une logique plus complexe, trivalente, voire polyvalente, et elle n'est nullement le privilège de la théologie. Dans les sciences modernes, elle est devenue, au contraire, une chose courante (7).

Robert Blanché a pu récemment montrer que ce n'est pas seulement à ce niveau d'une logique des propositions que la pensée peut vouloir adopter un formalisme plus complexe, mais également au niveau de l'organisation des concepts, et ce travail lève l'équivoque fâcheuse que l'on rencontre très souvent entre termes contradictoires et termes contraires. Selon Blanché, la dialectique ne met précisément pas en relations des termes ou concepts contradictoires, mais seulement des termes contraires. Cependant, alors que l'on pensait jusque là que l'opposition entre termes se faisait de manière binaire, selon un carré logique, Robert Blanché montre que la pensée peut introduire aussi des termes complexes, selon un schéma ternaire ou un hexagone logique. On croyait, en suivant en cela les suggestions d'Aristote concernant les jugements contradictoires et contraires, que notre pensée organisait, de même, les concepts par couples de contradictoires (blanc, non-blanc) et de contraires (blanc, noir). Mais Blanché constate qu'en certaines occasions la pensée organise les concepts en triades, en faisant appel à un moyen terme (ni blanc, ni noir, ou démontré, indécis, réfuté). Blanché parvient ainsi à dégager une structure intellectuelle de relations beaucoup plus riche que celle décrite par la logique classique puisqu'elle se compose désormais de trois couples ou axes de contradictoires au lieu de deux, et d'une triade de contraires et de subcontraires au lieu d'une opposition binaire. A la place du principe du dilemme (de deux choses l'une), on a désormais le principe du trilemme (de trois choses l'une) qui peut s'é-

---

(7) Cf. encore CHARLES SERRUS, Traité de Logique, Paris 1945, p. 21 s. et 116-146.

noncer également comme principe du trilemme large (de trois choses deux) (8).

Les travaux de Blanché nous révèlent ainsi toute la richesse du jeu des oppositions entre concepts ou propositions et nous permettent de comprendre comment une pensée dialectique peut se nourrir de ce jeu des oppositions, sans jamais pour autant être une pensée qui échapperait à la loi formelle de non-contradiction.

Il faut reconnaître cependant qu'au niveau d'une logique appliquée ou rhétorique, la situation est encore plus complexe. Si on se place au niveau du contenu sémantique de l'expression, et non simplement de sa forme logique, comme Schröer le fait, il est certain que les choses apparaissent différemment et que le couple Dieu vs homme n'apparaît pas simplement comme un couple contraire, mais comme un couple vraiment contradictoire, puisque dans le contexte du discours théologique le mot "homme" se trouve investi d'un contenu nouveau: il est homme pécheur. L'objet du discours théologique sera de procéder alors à une réconciliation entre un Dieu qui exclut le péché et cet homme pécheur, qui va apparaître comme un véritable dépassement des contradictoires, comme "paradoxe absolu". On comprend sur cet exemple que des mots tels que "contradiction", "dialectique", "logique", "paradoxe", puissent effectivement avoir des sens différents selon le niveau d'analyse auquel on se place. C'est pourquoi il nous semble important sur ce point de distinguer entre une dialectique analytique qui se meut au seul niveau de la définition formelle des concepts et des relations formelles qui en découlent, et une dialectique synthétique ou inductive qui cherche à lier non pas les concepts formels eux-mêmes, mais les éléments de l'expérience. C'est à ce deuxième niveau seulement qu'il devient possible de parler de dialectique supplémentaire ou de réunion non-synthétique de termes opposés. Mais ceci ne signifie pas pour autant que les lois formelles de la logique soient [illegible] niées ou dépassées. Il convient seu-

---

(8) R. BLANCHE, Structures intellectuelles, Essai sur l'organisation systématique des concepts, Paris 1969, p. 42 s. et 52 s. notamment. L'hexagone logique est formé lui-même par les trois axes des contradictoires et une ceinture de six termes qui ont entre eux des relations de subalternes. Voir le diagramme de l'hexagone, p. 56.

lement de constater qu'une logique appliquée, concrète et plus complexe, implique elle-même à un autre niveau une logique formelle plus complexe.

La même observation s'impose lorsqu'on parle de l'attribution analogique de prédicats à Dieu dans le discours théologique. Au niveau sémantique et référentiel, il est certain que l'application de tels prédicats qui ont tous une référence empirique, à un objet qui n'en a pas et échappe à toute détermination est un non-sens, un nouveau "paradoxe". Et pourtant ce discours est logiquement cohérent, puisqu'il affirme et nie en même temps l'attribution de ces prédicats à Dieu: c'est le sens même du discours analogique. Et épistémologiquement ce discours se justifie: il n'est pas de l'ordre de la représentation, mais de la visée. Du même coup, on parviendra à redresser l'apparent non-sens que l'on avait constaté au niveau sémantique, en précisant que ce discours prédicatif sur Dieu ne doit pas être compris comme un indicatif rigoureux à la différence du discours empirique ou scientifique, mais qu'il exprime seulement un "quasi-indicatif" , un simple moyen de viser la transcendance, un index de l'absolu, l'inéluctable situation de la foi qui ne peut viser son objet qu'en se le représentant et en corrigeant sans cesse l'inévitable déficience de ses représentations (9). C'est ce statut logique et épistémologique du raisonnement théologique qu'il nous faut encore préciser.

2. Le statut logique et épistémologique du raisonnement théologique.

a) La théologie n'est pas un système hypothético-déductif:

Un nombre important de théologiens catholiques ont soutenu la thèse que la pensée théologique se présenterait de la même manière qu'un système hypothético-déductif, c'est-à-dire qu'elle serait comparable à un système clos reposant sur un nombre limité de principes (les vérités révélées, articles de foi ou dogmes) et d'axiomes (règles heuristiques adaptées à la vie surnaturelle concernant l'interprétation de l'Ecriture, l'utilisation des lieux théologiques, etc...), lesquels permettraient au théologien par voie purement déductive, soit d'élaborer de nouveaux concepts ou définitions, soit de parvenir à de nouvelles conclusions, soit enfin de découvrir comment les vérités révélées sont articulées les unes par rapport aux autres. Les procédés logiques fondamentaux de la

---

(9) Cf. STANISLAS BRETON, Foi et Raison logique, Paris, 1971, p. 45-48 et 103-127.

théologie seraient alors l'analyse par voie d'explicitation et de développement des données initiales et des concepts, la définition ou art de distinguer, le syllogisme en tant que modèle de raisonnement déductif, enfin l'analogie qui permet au théologien de transférer des créatures à Dieu certaines perfections, ou à la foi de s'élever jusqu'au mystère de l'être divin lui-même. La théologie serait ainsi une science qui, partant de principes révélés et crus par la foi, établirait des conclusions nécessaires et homogènes au donné révélé. Toutefois, ajoutent les défenseurs de cette thèse, la conclusion ne pourra prétendre à son homogénéité avec la révélation que si la raison théologique, à travers tout le fil du raisonnement, reste elle-même une raison éclairée et conduite par la foi, une raison surnaturalisée. En théologie, tout ne peut se faire que "dans une imprégnation et stricte régulation de la foi". Le théologien croit ses principes, sans en avoir l'évidence, et il raisonne dans une docilité totale à la Parole de Dieu (10).

"Prendre pour premier objet et principe de son travail les vérités contenues dans le Donné révélé, soit primitif, soit dérivé, -je veux dire tel qu'il ressort des définitions de l'Eglise, le Dogme en un mot - et se proposer d'en faire sortir par voie de déduction rationnelle, toutes les virtualités, toutes les conséquences, tous les rapports que soutiennent les vérités qu'il contient, soit entre elles-mêmes, soit avec les vérités rationnelles, toutes les aptitudes enfin à former une systématisation d'ensemble." (11)

Il nous paraît que concevoir ainsi la théologie comme un vaste système hypothético-déductif à l'image de la géométrie euclidienne est une conception tout à fait impropre, et ceci pour plusieurs raisons majeures qu'il nous faut énumérer:

1) faire intervenir dans le raisonnement lui-même la lumière ou la régulation de la foi, c'est y ajouter des données intuitives ou traditionnelles qui lui sont hétérogènes;

2) parler d'une nécessaire transposition ou analogie des concepts, c'est souligner à nouveau l'hétérogénéité que l'on se voit contraint d'introduire dans le raisonnement théologique;

3) les défenseurs de cette thèse sont obligés de reconnaître eux-mêmes que les syllogismes théologiques recourrent constamment à la juxtaposi-

---

(10) M.D. CHENU, La théologie est-elle une science? p. 85-9 et p. 49-76. Cf. encore: A. GARDEIL, Le Donné révélé et la théologie, p. 187-249; CH. JOURNET, Introduction à la Théologie, p. 38-158.

(11) A. GARDEIL, op. cit., p. 190-191.

tion d'une prémisse révélée et d'une prémisse de raison. Le Père Congar donne ainsi l'exemple suivant. On partira d'un principe philosophique: "tout roi possède le pouvoir de juger et de punir ses sujets". Puis on introduira la mineure révélée: "or le Christ est roi", pour conclure: "donc le Christ possède le pouvoir de juger et de punir ses sujets". Le Père Congar se pose alors la question: peut-on mêler ainsi un argument révélé et un argument rationnel? La notion biblique de royauté correspond-elle à son équivalent philosophique? En fait, dans ce cas, le syllogisme opère avec un moyen terme qui n'est pas commun à la majeure et à la mineure. Il n'est donc pas valable. Pour qu'un syllogisme théologique soit valable, il convient d'abord que les notions philosophiques soient accordées aux notions révélées. C'est alors que le Père Congar fait appel, comme le Père Chenu et le Père Gardeil, à la notion d'une raison théologique "intrinsèquement, et d'un bout à l'autre, éclairée par la foi" (12). Nous sommes ainsi ramenés à l'objection présentée au point 1. L'hétérogénéité constatée entre les notions révélées et les notions philosophiques n'est pas surmontée, nous semble-t-il, par ce recours à une raison guidée par la foi (13).

On comprend, dans ces conditions, que d'autres théologiens catholiques aient affirmé que le raisonnement théologique n'a jamais un caractère déductif strict. Ainsi Gaston Rabeau observe qu'à côté des prémisses révélées et des vérités philosophiques, le raisonnement théologique inclut encore des prémisses formées par le sens commun, des constatations et des faits de nature empirique ou historique, et que loin de revêtir toujours une forme syllogistique, il peut procéder aussi par analyse régressive, allant du conséquent à l'antécédent (ainsi les preuves de l'existence de Dieu chez saint Thomas), des inductions, de simples anticipations ou preuves de convenance, des jugements affectifs de valeur (14). Celui-ci fait certainement preuve d'un réalisme de bon aloi,

(12) Y. CONGAR, La Foi et la Théologie, p. 173-175.

(13) Le Père Gardeil, malgré sa thèse sur l'homogénéité du donné révélé, du dogme et de la théologie, est bien amené, quant à lui, à observer que le raisonnement théologique offre souvent ce spectacle singulier d'un début par assises de granit qui est vite recouvert par des strates de grès, de schistes, de roches friables qui font que la montagne s'achève dans des calcaires à peine consistants. Cf. op. cit., p. 263-264. Mais, pour celui-ci, il s'agit-là de simples erreurs de parcours. Pour lui, la théologie est fondamentalement "affaire de syllogisme. Le regrette qui voudra. Nous n'y pouvons rien; il faudra faire son deuil de l'idée d'une théologie inductive" (p. 226).

(14) G. RABEAU, Introduction à l'étude de la théologie, p. 115-229.

et il est surprenant que des théologiens aussi avisés que le Père Chenu ou le Père Congar n'aient pas retenu les propres conclusions d'un ouvrage par ailleurs fort bien écrit et documenté:

"On le voit, le raisonnement théologique est infiniment plus souple qu'on ne l'aurait cru dès l'abord. En vain les scolastiques imposent à leurs démonstrationsla forme extérieure des démonstrations géométriques, leurs syllogismes ne cessent pas d'emprunter à l'intuition et aboutissent, à la lumière de la foi et de l'oraison, à ce point qu'ils unifient en une synthèse paradoxale les concepts les plus abstraits, les données de la vie pratique et les expériences de la prière, et une autre classe de raisonnements, réfractaires à la forme syllogistique, qui relèvent directement de l'intuition immédiate. La spéculation théologique n'est donc pas, comme certains peut-être l'on cru, un "intellectualisme", une série de raisonnements bons pour des abstracteurs en quintessence et inaccessibles aux simples. Elle est, au contraire, en rapport direct avec la vie, la vie chrétienne qui sous-tend à chaque moment ses déductions et inductions" (15).

Un système purement déductif présupposerait non seulement que tout soit donné au départ (en l'occurence ici les articles de foi), mais qu'on puisse encore opérer à partir d'un système de transformations qui repose sur de strictes équivalences ou égalités, un emboîtement de termes qui puissent rigoureusement s'impliquer les uns par les autres de telle sorte que l'on ait:

A = B, or B = C, donc A = C, ou encore, si p)q et si q)r, alors p)r.

Mais ceci présuppose que l'on ait affaire à des individus appartenant à un même genre ou à une même classe. Connaissant les propriétés d'un être appartenant à une classe déterminée, je peux déduire par voie syllogistique les propriétés d'un autre appartenant à cette même classe (16). Mais Dieu n'appartient à aucune classe d'être ou genre. Il ne saurait donc entrer dans de telles relations d'équivalence. Une théologie purement déductive présuppose donc la thèse de la continuité analogique entre Dieu et le créé. Elle ne pouvait se développer que dans le cadre d'une pensée théologique et métaphysique marquée par la pensée du Même

---

(15) G. RABEAU, Ibid., p. 228-229. On remarquera que le Père Chenu dans son livre, La théologie est-elle une science?, p.63-78 s'est pourtant largement inspiré de l'étude de G. Rabeau. Il est d'autant plus étrange qu'il ne le suive pas dans ses conclusions.

(16) Cf. CH. SERRUS, op. cit., p. 163 s., 246 s., et 340 s.

et de l'identité ontologique.

Aujourd'hui cet idéal d'une science purement déductive est contesté à tous les niveaux de connaissance, y compris dans la science mathématique (17). Il devient dès lors plus étonnant encore que Pierre-André Stücki, dans une étude toute récente (18), ait pu songer à comprendre la dogmatique selon un schéma déductif. Il cherche ainsi à repérer le premier élément de cette chaîne déductive qu'il nomme "principe décisif de la dogmatique" et il pense l'avoir trouvé dans le dogme de l'incarnation. Mais très vite, il est amené à constater que cette chaîne déductive n'est pas une chaîne déductive ordinaire; Les dogmes du salut par la foi, du St-Esprit et de l'Eglise ne lui paraissent pas pouvoir être déduits directement du dogme de l'incarnation. Il lui faut donc poser à côté du noème "incarnation" l'existence de la foi comme "noèse". C'est manifestement réintroduire dans la chaîne déductive cet élément intuitif et vécu que Rabeau signalait. Par ailleurs, Stücki ajoute que la plupart des déductions dogmatiques ne comportent en général qu'une seule implication et opèrent une sorte de navette ou mouvement d'aller et retour qui donne au raisonnement théologique un caractère cyclique et non linéaire. Stücki en arrive ainsi à la conclusion que le texte dogmatique est formé d'une succession de cycles indépendants les uns des autres, mais qui offrent cependant par leur structuration une intelligibilité analogue. Chaque cycle dogmatique est une connection opérée entre trois éléments: une question posée et qui a un caractère clairement existentiel, une réponse empruntée au donné traditionnel de la foi, enfin une justification de cette réponse par référence à un aspect particulier de l'événement du salut (19).

Stücki n'est donc pas mieux parvenu que ses prédécesseurs à nous convaincre ou à démontrer que le raisonnement théologique consistait en

---

(17) C'est donc le signe que les sciences aujourd'hui pensent les étants dans leur différence. Dès 1929, Gödel cherchant à penser le nombre infini s'aperçoit que cette notion ne peut être saisie à partir des axiomes et postulats de la mathématique classique et que les mathématiques elles-mêmes ne peuvent prétendre constituer elles-mêmes un système entièrement clos et saturé. Cf; Serrus, p. 354.

(18) P.A. STÜCKI, Herméneutique et Dialectique, Genève 1970.

(19) P.A. STÜCKI, op. cit., p. 190-243.

une chaîne de déductions. Sa démonstration nous oriente bien plutôt vers l'idée que la théologie opère une "navette" entre plusieurs éléments, notamment entre un élément existentiel et un élément propre à l'économie de la foi. C'est cette suggestion que nous retiendrons. Mais il nous faut auparavant écarter d'autres conceptions erronées.

b) La théologie n'est pas non plus une science réductive-inductive comparable aux sciences empiriques.

Le statut de la théologie ne serait-il pas comparable au statut des sciences empiriques, notamment des sciences physiques? Telle est la thèse du célèbre logicien ~~jésuite~~ dominicain J. Bochenski. Selon lui, le théologien ne cherche pas tant à tirer des conséquences de la foi objective par voie déductive qu'à axiomatiser ce discours de base, le discours qui repose sur les articles de foi et les dogmes traditionnels. Pour ce faire, le théologien procéderait, comme le physicien, par le moyen d'une double axiomatisation où les démarches réductives qui procèdent à partir non de l'antécédent, mais du conséquent, sont infiniment plus fréquentes que les démarches déductives. Bochenski résume ce parallèle entre la physique et la théologie dans le tableau suivant (20).

Physique	Théologie
part (théoriquement) avec des propositions expérimentales (axiomes épistémiques).	part (théoriquement) avec des articles de foi.
Explique ces propositions par d'autres propositions dont on va pouvoir déduire les premières.	Explique les articles de foi par des conclusions théologiques dont on pourra déduire les premiers.
Déduit des propositions explicatives de nouvelles propositions qui pourront être vérifiées expérimentalement.	Déduit des conclusions théologiques de nouvelles propositions qui peuvent être vérifiées si elles s'accordent avec les articles de foi.
Explique les premières propositions explicatives par de nouvelles propositions explicatives.	Idem
Vérifie ces propositions en examinant leur cohérence avec d'autres propositions du Système.	Idem

(20) J. BOCHENSKI, The Logic of Religion, New York 1965, p. 59 s.

Physique	Théologie
Introduit de nouveaux concepts théoriques qui ne se trouvent pas dans les propositions de départ.	Introduit de nouveaux concepts théologiques qui ne sont pas contenus dans les articles de foi.

Bochenski pense que le résultat de cette axiomatisation de la foi doit permettre au théologien d'ordonner les propositions initiales qui lui sont livrées en vrac par le donné traditionnel. C'est par l'introduction de nouvelles propositions (ou sentences) que le théologien procédera à cette mise en ordre. Son champ d'étude se trouvera donc considérablement enrichi par cette axiomatisation. Malheureusement, Bochenski ne procède lui-même à aucune vérification de son hypothèse et le reste de son livre souligne plutôt les différences qui existent entre le discours scientifique et le discours religieux. Bochenski relève, à cet égard, trois caractéristiques propres à ce discours:

1) Le discours religieux présuppose une vérification de type surnaturel.
2) Il est basé dans une large mesure sur la notion d'autorité.
3) Son objet demeure transcendant à l'expérience humaine ordinaire et ne peut être signalé qu'à travers un discours analogique. Ceci signifie que dans le discours religieux, on passera sans cesse d'un plan profane à un plan religieux. La totalité du discours religieux est un mélange de deux discours qui peut s'écrire:

TD (discours total) = RD (discours religieux) + PD (discours profane).

Cette articulation de deux discours ne manque pas de créer de nombreuses inconsistances et confusions dans l'application des règles heuristiques (critères de validité) soit en RD, soit en TD.

Sur un plan beaucoup plus formel, il est un élément encore plus décisif qui nous paraît infirmer radicalement la thèse de Bochenski, à savoir l'application en théologie du principe de falsifiabilité ou de falsification. Les sciences empiriques sont supposées vérifier expérimentalement leurs propositions explicatives ou hypothèses (démarche3 de la physique selon Bochenski). Plusieurs de ces propositions ne sont pourtant pas directement vérifiables. Dans ce cas, on aura recours au principe de falsification qui consiste à démontrer la vérité ou la fausseté de sa négative. Exemple: il n'y a pas d'êtres humains vivants sur la planète Mars. Dans l'état actuel de nos connaissances, il ne nous est pas encore possible de prouver directement cette affirmation. Mais nous pouvons cependant prouver la fausseté de son contraire à partir de ce que nous savons déjà des conditions physiques, chimiques, atmosphériques

qui règnent sur cette planète. La falsifiabilité est une sorte de démonstration par l'absurde. Elle permet de définir les sciences empiriques comme des systèmes saturés, c'est-à-dire comme des systèmes où une proposition et sa négative ne peuvent être en même temps compatibles avec les axiomes (21).

Or, en théologie, la proposition Dieu existe n'est pas plus démontrable que son contraire: Dieu n'existe pas. Il en est de même encore pour toutes les autres propositions dogmatiques, en métaphysique, en cosmologie ou encore dans le raisonnement par récurrence, c'est-à-dire chaque fois que le raisonnement se trouve confronté à une totalité infinie. Ces systèmes que l'on doit dire alors non-saturés ont leur cohérence propre et un pouvoir explicatif extrêmement riche et inclusif. Mais leur statut logique ne saurait, à notre avis, être comparé à celui des mathématiques classiques ou des sciences physico-chimiques puisque les notions de démonstration, de vérification, de déduction et d'induction comme de non-contradiction n'y ont plus le même sens. Dire, comme le soutient encore Bochenski, que l'hypothèse religieuse est très difficile à falsifier étant donné son degré très grand de généralité, ne nous paraît pas constituer un argument bien convaincant, et déclarer que les propositions théologiques sont vérifiées par leur accord avec les articles de foi ou justifiées par l'autorité d'hommes compétents en la matière nous satisfait encore moins (22). En tout état de cause, le parallèle établi par Bochenski entre la physique et la théologie ne peut être poussé très loin.

c) La théologie n'est pas non plus une inférence du particulier au particulier ou un simple "jeu de langage".

Le Cardinal Newman a été frappé, pour sa part, des analogies que présente le raisonnement théologique avec certains raisonnements empiriques qui ne procèdent pas de propositions à propositions, mais de choses à choses, du particulier au particulier, par une accumulation de probabilités indépendantes les unes des autres. Il s'agit d'inférences qui indiquent une certaine convergence, une conclusion hypothétique qui

---

(21) Cf. CH. SERRUS, op. cit., p. 343 s. et JEAN LADRIERE, L'articulation du sens, Discours scientifique et parole de la foi, Paris 1970, p. 77 s. et 92-93.

(22) J. BOCHENSKI, op. cit., p. 118-155.

n'est pas le résultat de syllogismes, mais d'une sorte d'instinct ou d'intuition que Newman nomme le sens illatif. Ainsi raisonnent le paysan qui a le don de prédire les changements de temps, le médecin qui établit un diagnostic, le magistrat qui doit statuer sur une personne présumée coupable. "La plupart de nos certitudes et les plus raisonnables, dit Newman, dépendent de preuves personnelles sans caractère officiel, qui résistent à l'analyse et ne peuvent être soumises aux règles de la logique, étant donné qu'il est impossible de les faire entrer dans le cadre de la logique" (23).

"De même la conclusion dans une question concrète est prévue, prédite, plutôt que réellement réalisée... C'est par la force, la variété, la multiplicité des prémisses seulement probables et non par des syllogismes indiscutables - par des objections réfutées, par des théories opposées neutralisées, par des difficultés éclaircies, par des exceptions confirmant la règle, par des corrélations imprévues avec des vérités inconnues, par des lenteurs, des délais aboutissant à des réactions triomphantes - par tous ces moyens et d'autres encore, que les esprits expérimentés arrivent à deviner sûrement que telle conclusion est inévitable, bien qu'il lui manque encore beaucoup de mailles à la chaîne du raisonnement" (24).

Ainsi, nos raisons sont par rapport à nos conclusions comme un polygone par rapport à un cercle. Du discours chrétien, Newman dira en conclusion:

"Il crée... une certitude, mais par des arguments trop divers pour qu'on puisse les énumérer, trop personnels et profonds pour qu'on puisse les formuler, trop convaincants et convergents pour qu'on puisse les réfuter" (25).

Ce scepticisme pragmatique allié à un sens très aigu pour le concret est partagé de nos jours par de nombreux philosophes, logiciens et théologiens anglo-saxons qui, désespérant de pouvoir décrire le statut logique et épistémologique de la théologie, se contentent de l'analyser du seul point de vue d'une analyse fonctionnelle du langage. La théologie, dans cette perspective, est réduite à n'être qu'un certain type de langage qui a ses règles propres d'utilisation et tire son sens et sa cohérence de l'application même de ces règles. Pour certains, le discours religieux

---

(23) J. NEWMAN, Grammaire de l'Assentiment, trad. Mme Gaston Paris, Etudes de philosophie et de critique religieuse, Paris 1907, p. 243.

(24) Ibid., p. 259.

(25) Ibid., p. 392.

serait ainsi assimilable au discours éthique. Il servirait à exprimer une certaine attitude devant la vie (a way of life). Pour d'autres, il aurait avant tout un caractère convictionnel, exprimant une vision globale du monde en termes non pas constatifs, mais performatifs (qui déclarent ce que fait le sujet) et auto-implicatifs (le sujet s'engageant tout entier dans ce qu'il dit). Pour d'autres, enfin, il exprimerait en termes paraboliques et analogiques le mystère d'un être transcendant et illimité (26).

Ces diverses études, aussi judicieuses soient-elles, restent à un niveau purement descriptif et elles ne nous amènent pas, nous semble-t-il, à comprendre le statut logique et épistémologique du discours théologique qu'elles se contentent de désigner de manière abrupte comme discours illatif ou non-cognitif. Il nous faut donc chercher ailleurs. Ne serait-il pas opportun de chercher dans la direction précédemment indiquée par P.A. Stucki, du côté d'un discours qui opère une navette entre plusieurs éléments ou registres, ou encore dans le sens indiqué par Jean Ladrière vers une logique de l'analogie qui semble bien caractériser le discours philosophique et le discours théologique par rapport aux simples discours auto-implicatifs ou de constat? (27)

d) Le discours théologique est fondamentalement une mise en ordre de correspondances.

Cette thèse que nous allons maintenant développer ne prétend pas décrire de manière exhaustive la logique de la raison théologique. Elle se propose simplement d'indiquer une ligne de recherche que nous poursuivrons encore à la fin de cette troisième partie de notre travail et de la quatrième partie. Elle ne prétend pas non plus exclure d'autres types de logiques théologiques. Enfin, pour être pleinement développée, cette thèse demanderait à être formalisée de manière beaucoup plus poussée et technique que nous sommes capable de l'offrir nous-même, ainsi qu'une étude comparative avec la logique philosophique, qui peut

---

(26) En français, on pourra suivre cette discussion dans deux ouvrages récents: une traduction, F. FERRE, Le langage religieux a-t-il un sens? logique moderne et foi, Paris 1970, et une appréciation: Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans dans le livre cité de JEAN LADRIERE, p. 91-138. Cf. encore D. ANTISERI, Foi sans métaphysique ni théologie, coll. Avenirs n° 14, Paris 1970 et notre chapitre XIII.

(27) J. LADRIERE, op. cit., p. 135-138.

être difficilement entreprise tant que nous ne savons pas en quoi consiste précisément cette dernière, (laquelle n'a jamais été sérieusement étudiée jusqu'à aujourd'hui, du moins à notre connaissance).

Il est d'abord un fait sur lequel s'accorde l'immense majorité des théologiens: c'est que le discours théologique ne parvient à rendre compte de son sujet qu'à partir d'une transposition du langage ordinaire, profane, en l'utilisant d'une manière que l'on qualifiera en termes fort divers, mais convergents, de langage imagé, symbolique, métaphorique, typologique, anagogique, figuratif, parabolique, spirituel, eschatologique, antitypique, analogique, etc... Saint Thomas en cherche la raison dans le fait que l'être divin n'est jamais pour nous objet d'intuition directe, mais toujours saisi dans son rapport avec l'être créé. La Réforme protestante, luthérienne notamment, insiste pour dire de même que le Dieu biblique ne se présente jamais comme un Dieu en soi, mais comme un Dieu pour nous. L'orthodoxie orientale souligne de même encore que nous ne pouvons jamais avoir accès à l'essence divine, mais seulement à ce qui, de Dieu, est de l'ordre de l'économie, de ses manifestations et relations avec la création. Toute la théologie contemporaine s'accorde enfin pour dire que le théologien ne saurait parler de l'objet de foi (que ce soit Dieu, l'événement christique, la réalité d'une nouvelle création ou du Royaume) qu'à partir de la réalité du monde de l'homme, de son univers culturel et profane ou, du moins, d'un langage qui sera toujours un langage d'homme. La théologie parle ainsi d'une réalité autre ou à venir à partir d'une réalité mondaine et dans un langage qui est approprié à cette réalité mondaine. Mais pour que cette réalité autre soit proprement indiquée, elle ne peut le faire que de manière contrastée ou analogique, en signalant tout à la fois une ressemblance et une dissemblance. La théologie nous paraît ainsi devoir être caractérisée par la mise en place systématique et méthodique de cette correspondance ou relation analogique que la foi pose entre son objet et le monde créé ou profane. Rien d'étonnant donc à ce que l'analogie ait toujours été placée au coeur des grands débats d'épistémologie

théologique, que Bochenski soit amené à décrire le discours théologique comme l'articulation d'un discours religieux et d'un discours profane, que Stücki soit conduit à nous parler de navette dogmatique, que Tillich découvre que la seule méthode théologique possible ne soit ni une méthode déductive, ni une méthode inductive, mais une méthode de corrélation. La tendance actuelle des théologies de la mort de Dieu et de la sécularisation à ramener le discours théologique à n'être plus qu'un discours profane ne change pas fondamentalement cette structure du discours théologique. Car même dans ce discours a-religieux de la foi, il faut encore parler en termes de contrastes ou analogiques d'une "nouvelle compréhension de soi et du monde", de la fin de l'aliénation, de l'avènement d'un monde ou d'un homme nouveau, d'espérance, d'amour ou de joie.

C'est la raison pour laquelle nous nous proposons de comprendre la logique théologique non pas en termes hypothético-déductifs ou selon une axiomatique de l'induction, mais à partir d'une logique des relations, celle-là même qui, de nos jours, a permis d'élaborer le langage des ensembles. Cette logique, contrairement aux logiques traditionnelles, a permis en effet de penser de manière beaucoup plus claire et exhaustive les relations entre des termes qui ne sont pas nécessairement équivalents, homogènes ou réductibles les uns aux autres. Nous nous habituerons ainsi à penser Dieu ou l'eschaton de la foi comme l'ensemble E et le monde ou la réalité humaine comme l'ensemble E', et nous chercherons à comprendre quel type de relations la théologie cherche à établir entre ces deux ensembles.

La logique formelle distingue ainsi cinq opérations logiques fondamentales: la négation, la conjonction, la disjonction, l'implication et l'équivalence (28). La théorie mathématique des ensembles décrit, de son côté en général, six opérations fondamentales, car elle distingue de manière plus nette que la logique formelle la disjonction inclusive de la disjonction exclusive.

---

(28) Cf. CH. SERRUS, op. cit., p. 27 et R. BLANCHE, Introduction à la logique contemporaine, p. 50-51.

On distinguera ainsi, à supposer que A et B soient des sous-ensembles de E, et E et E' deux ensembles distincts, les relations ou opérations suivantes:

1) L'égalité A = B qui signifie: tous les éléments de A appartiennent à B et réciproquement. L'égalité, au même titre que l'équivalence logique, possède les propriétés de transitivité, réfléxivité et symétrie.

2) L'inclusion $A \subset B$: tous les éléments de A appartiennent à B. L'inclusion, comme l'implication logique, est transitive, réflexive et antisymétrique. On dit encore que c'est une relation d'ordre.

3) Le complémentaire de "A dans E" ($E - A$), soit tous les éléments de E n'appartenant pas à A. Le complémentaire de "A dans E" correspond à la négation de A ou non-A.

(Dans ce cas de deux ensembles E et E', on parlera de la différence E-E', soit l'ensemble des éléments de E n'appartenant pas à E'.)

4) L'intersection de A et B ($A \cap B$), soit l'ensemble des éléments qui appartiennent à A et B. L'intersection, comme la conjonction, est commutative et associative.

5) La réunion de A et B ($A \cup B$): c'est-à-dire l'ensemble de tous les éléments appartenant à A ou B. La réunion, comme la disjonction inclusive est commutative et associative, et, si l'une des assertions est fausse, l'autre est vraie, mais les deux assertions peuvent aussi être vraies en même temps.

6) La différence symétrique ($A + B$), soit l'ensemble des éléments qui appartiennent à A ou bien à B. Ici, une des assertions exclut nécessairement l'autre. La différence symétrique correspond à la disjonction exclusive.

(On notera toutefois que, comme en logique, cette dernière opération n'est pas toujours clairement distinguée de la précédente.)

On voit qu'il existe ainsi aujourd'hui une isomorphie totale entre la théorie mathématique et la théorie logique. L'avantage de la théorie mathématique est qu'elle nous permet de raisonner à partir de n'importe quel objet et sur un nombre aussi vaste que possible d'ensembles ou de sous-ensembles. En mathématiques, certaines relations apparaissent comme des relations privilégiées: ce sont les relations d'ordre et d'équivalence.

Qu'en est-il maintenant au niveau du raisonnement théologique?

J. Bochenski, dans son ouvrage déjà cité, The Logic of Religion, pense aussi que l'analogie joue en théologie ce rôle de relation privilégiée. Au premier abord, l'analogie théologique peut apparaître comme une comparaison vague, grossière et bien approximative entre deux réalités: j'attribue à Dieu la paternité en raison, semble-t-il, d'une comparaison anthropomorphique bien suspecte avec la paternité humaine. Or les aspects physiologique, psychologique et sociologique de la paternité ne conviennent manifestement pas à Dieu.

Bochenski, par le biais de la logique des relations, a cherché à préciser et à formaliser cette analogie théologique. Elle est, nous dit-il, une relations hexadique qui comprend deux signifiants semblables par leur forme (a = b) qui sont supposés établir des propriétés communes (f, g) entre deux objets différents (x, y). Mais nous aurions tort, ajoute Bochenski, de penser que ces propriétés communes doivent correspondre à un contenu concret, intuitif ou sémantique: elles ne sont en fait que des "propriétés formelles de relations". Alors que les propriétés formelles de l'égalité sont, comme nous l'avons vu, la réflexivité, la symétrie et la transitivité, les propriétés formelles de la relation "père de" sont par contre l'asymétrie, l'intransitivité et l'irréflexivité. Lorsque le théologien attribue analogiquement à Dieu la paternité, il veut, en fait, exprimer que la relation Dieu-homme est une relation asymétrique, intransitive et non-réflexive en tant qu'elle est semblable à une relation de père à fils. L'analogie met ainsi en relation non pas deux propriétés absolues (f, g), mais deux relations R et Q qui portent l'une sur un couple (x, y) et l'autre sur un couple (z, t), et elle devrait, dans notre exemple, s'exprimer ainsi: Dieu est à l'homme, ce que le père est au fils. R et Q apparaissent alors comme deux structures isomorphes où toutes les propriétés formelles de R peuvent être dites de Q et inversement. Cette corrélation est établie par un foncteur P qui, dans le langage ordinaire, s'exprime souvent par l'opérateur "comme" ou "de même que" (29).

L'analogie, toujours selon Bochenski, permet au théologien de maintenir la transcendance de son objet sans pour autant verser dans l'anthro-

---

(29) J. BOCHENSKI, op. cit., p. 114-117, et 156-162. Voir aussi CH. SERRUS, op. cit., p. 202 et 217-220 et S. BRETON, op. cit., p. 129 s.

pomorphisme ou un discours insensé et absurde. Celle-ci sauvegarde pleinement les règles de la logique formelle.

Mais il nous semble que la théologie n'opère pas la mise en correspondance ou la corrélation entre Dieu et le monde selon le seul modèle de l'analogie.

A priori rien n'empêche que la relation Dieu-monde ou Dieu-homme ne soit pas pensée à partir des six opérations logiques que nous avons dégagées. Au niveau de la plus haute généralité, nous pourrons donc dire que:

1) L'équivalence produira une théologie panthéiste où Dieu et le monde sont identifiés.
2) L'implication donnera lieu à une théologie de la présence de Dieu au monde, où Dieu est inclus dans le monde et où le monde est considéré comme le lieu de son épiphanie.
3) La négation posera au contraire Dieu comme radicalement transcendant, extérieur et étranger au monde.
4) La conjonction engendrera une théologie de la relation dialectique où Dieu est conçu comme à la fois transcendant et immanent au monde, dissemblable et semblable. (Nous verrons au chapitre XI que, selon Przywara, cette théologie repose sur une analogia entis, un rapport analogique de ressemblance et de dissemblance. C'est donc à ce niveau qu'il faut situer l'analogie théologique comme tentative d'explicitation de ce rapport.)
5) La disjonction inclusive devrait nous orienter vers une théologie de la sécularisation où le monde peut exister sans Dieu et indépendamment de lui, encore que l'existence de Dieu ne soit pas niée pour autant. De manière inverse, on pourra poser Dieu comme n'ayant pas besoin d'un monde pour être ce qu'il est, et poser le monde comme un pur contingent.
6) La disjonction exclusive doit nous amener à poser ou le monde, ou Dieu de manière exclusive. On aboutira ainsi soit à l'athéisme radical (Dieu n'existe pas, seul le monde est), soit à l'affirmation hindouiste du monde comme illusion.

On pourra de même appliquer ces six modèles logiques aux controverses christologiques et déduire à l'avance tous les modèles christologiques qui ont pu être utilisés par les théologiens au cours de l'histoire de la théologie:

1) l'équivalence: l'humanité et la divinité du Christ ne sont pas clairement distinguées. Christ est un demi-dieu, mi-Dieu, mi-homme. C'est l'arianisme.
2) L'implication: l'humanité du Christ est incluse dans sa divinité. C'est le monophysisme. La divinité est incluse dans l'humanité. C'est la christologie kénotique radicale.
3) La négation; L'humanité et la divinité demeurent extérieures l'une à l'autre. C'est le nestorianisme.
4) La conjonction: Jésus-Christ est vrai homme et vrai Dieu sans confusion ni séparation et il y a communication des idiomes. C'est le dogme de Chalcédoine.
5) La disjonction inclusive: Christ est d'abord un homme. Mais cet homme est devenu Fils de Dieu. C'est l'adoptianisme. Ou inversement Christ est d'abord Dieu, son âme elle-même est divine, mais il a pris pour un temps un corps humain: c'est l'appollinarisme.
6) La disjonction exclusive: Jésus n'est qu'un homme. C'est l'ébionitisme et le libéralisme, ou encore la théologie radicale de la mort de Dieu. Jésus n'est un homme qu'en apparence: c'est le docétisme.

Le langage des ensembles ou logique des relations nous montre ainsi que la théologie fait un usage "systématique" de toutes les possibilités de la logique au point d'épuiser toutes les combinaisons possibles mises à sa disposition et que sa fonction essentielle consiste à corréler deux ensembles ou classes: Dieu et le monde, Dieu et l'homme, etc...

On observera cependant que la théologie, lorsqu'elle cherche à être conforme à son objet et non simplement à se laisser fasciner par les règles de la logique ou les pressions du milieu culturel ambiant, donne ~~toujours~~ la priorité au modèle de l'intersection ou de la conjonction, ce qui a pour conséquence de privilégier un mode de relation dialectique.(30) De surplus, en théologie chrétienne, l'idée que l'homme ou le Christ soit déclaré être "image de Dieu" paraît fonder un cas plus particulier de relations dites analogiques qui sont à classer au sein même d'une logique ~~dialectique~~ de la conjonction.

Cette constatation nous permet de mieux comprendre la distinction établie traditionnellement entre une théologie orthodoxe et une théologie hérétique. Une théologie hérétique est, si on y regarde de près,

(30) La relation dialectique est en fait l'union d'une conjonction et d'une disjonction inclusive : $A \cap B \cap (A \cup B)$.

non pas simplement une théologie qui surévalue un point particulier de la doctrine chrétienne, mais bien plutôt une théologie qui conçoit d'une manière incorrecte, selon des modèles ni dialectiques, ni analogiques, le rapport Dieu-monde, Dieu-réalité humaine et profane, Dieu-histoire, Dieu-nature, etc...

Les sectes religieuses se sont toujours caractérisées par une logique implacable et rigoureuse. Cette logique peut être juste au niveau purement formel et c'est pourquoi elle peut séduire un grand nombre d'esprits. Mais elle peut être tout à fait inadéquate pour exprimer le contenu de la foi. C'est ainsi que les sectes vont manier avec une extrême habileté les logiques de l'équivalence, de la négation et de la disjonction. Elles utiliseront rarement, par contre, la conjonction de manière dialectique ou analogique. Nous verrons au chapitre XI que les théologies radicales actuelles se caractérisent par un primat accordé à la forme disjonctive. Ces théologies devraient à notre avis très sérieusement se demander si la disjonction est le meilleur modèle logique pour exprimer le contenu de notre foi. La disjonction est sans doute une excellente arme de combat, d'analyse et de contestation. Mais elle ne suffit sans doute pas à exprimer l'objet de la foi. On définit très souvent encore la théologie sectaire comme celle qui s'attache à un point de la doctrine chrétienne au dépens des autres. Il serait sans doute plus juste de dire qu'elle se caractérise, par un mauvais usage des modèles logiques en théologie.

Dans cette perspective, il conviendrait également de reformuler l'idée d'un pluralisme théologique si à la mode de nos jours. Dans la mesure où ce pluralisme reste lié à la dialectique Dieu-homme qui a été exprimée à Chalcédoine (nous ne disons pas au contenu métaphysique) et à une théologie de l'Image ou de l'Analogie, ce pluralisme ne peut qu'exprimer la créativité et la diversité des modes culturels et personnels qui doivent nécessairement trouver place dans la communauté chrétienne. Mais si ce pluralisme ne prétend exprimer rien d'autre qu'un modèle logique et d'appréhension de la réalité en faveur dans une culture déterminée, alors ce pluralisme doit être accueilli critiquement par la communauté chrétienne, et éventuellement être rejeté parce que n'exprimant pas l'objet de la foi de manière adéquate. Nous pensons donc que le choix

de tel ou tel modèle logique en théologie va donner à celle-ci toute sa structuration et sa signification, et que l'on ne saurait impunément se servir de tel modèle logique au détriment de tel autre . La recherche de la formulation théologique adéquate n'est donc jamais pour la communauté chrétienne une affaire indifférente ou secondaire. Mais on aurait sans doute tort de trop s'attacher en ce domaine à la détermination des contenus ou du langage adéquat. Les apparences peuvent ici être trompeuses. Ce n'est pas en répétant une formule ou, au contraire, en en inventant une nouvelle, qu'on aura nécessairement fait le pas décisif. La mise en ordre des correspondances au niveau logique est fondamentale. Cette remarque suffit à elle seule à légitimer l'existence d'une théologie systématique ou dogmatique souvent récusée de nos jours. La tâche d'une théologie systématique demeure aujourd'hui de penser et d'exprimer la foi chrétienne en fonction d'outils dialectiques et méthodologiques appropriés et de veiller à ce que l'expression de la foi en langage contemporain n'aboutisse pas à sa trahison ou suppression. La recherche de la cohérence en théologie n'est donc pas un pur jeu intellectuel. Elle répond à une nécessité vitale pour la foi et la communauté chrétiennes appelées à transmettre une Réalité qui a son propre caractère rationnel et ses propres critères d'intelligibilité.

En résumé donc, la théologie ne saurait être comprise comme une science formelle de type hypothético-déductif qui chercherait simplement à axiomatiser les articles de foi fournis par le donné traditionnel ou encore le contenu actuel de la prédication de la communauté chrétienne pour en montrer l'articulation logique. Mais la théologie ne saurait être réduite, pour autant, à une logique du comportement ou de la foi en un monde meilleur, ou encore à une quelconque vision globale et métaphysique du monde. Il est vrai que la théologie nous est apparue comme un système non-saturé, c'est-à-dire comme comportant des propositions ni démontrables, ni réfutables, et qu'elle tend à se développer selon une dialectique qui cherche à unir des termes opposés, . . une logique qui méconnaît le principe du tiers-exclu, voire, à la limite, le principe de non-contradiction et d'identité. Mais cette pensée dialectique a une fonction bien déterminée: c'est une pensée qui cherche à penser le contenu de la foi chrétienne <u>en rapport</u> avec l'expérience

humaine totale, et qui procède, dans ce but, à une mise en ordre de correspondances à partir d'un champ analogique déterminé et selon un certain nombre limité de modèles logiques. Il est bien entendu que cette pensée n'ignore pas les procédés déductifs et inductifs du raisonnement humain en général et ne les exclut pas de sa méthodologie. Mais il nous est apparu que ce n'est ni au niveau des raisonnements, ni au niveau du langage qu'il fallait porter d'abord notre attention, mais bien des modèles logiques qui supportent cette recherche des correspondances et des corrélations.

(Il faudrait maintenant voir plus précisément comment la formation et l'organisation des concepts en théologie, [redacted] sont reliées à ces structures logiques et contribuent à préciser les modèles logiques de base. C'est cette étude que nous poursuivrons au chapitre XII. Mais il nous paraît utile de revenir d'abord à des considérations moins formelles et à nous tourner vers des considérations d'ordre rhétorique, qui concernent plus proprement dit le contenu du raisonnement théologique, sa manière d'argumenter et d'établir ses propres normes ou jugements de valeurs. Ceci nous permettra en particulier de mieux comprendre les relations qui peuvent exister entre le milieu culturel ambiant et la rationalité inhérente à l'objet de foi lui-même.)

Chapitre X

Les divers types d'arguments

Nous étions parti de la constatation que la raison théologique sous la pression existentielle de son objet est une raison extatique et dialectique et nous avons cherché à dégager les structures logiques qui la sous-tendent. Nous avons découvert alors que ces structures logiques ne sont autres que celles qui sous-tendent également la logique existentielle et, plus encore, les sciences hypothético-déductives complexes telles les mathématiques modernes ou la physique quantique, qui sont également confrontées à la contradiction et à la suspension éventuelle du principe du tiers-exclu et qui cherchent constamment à ajuster leur propre logique à un donné intuitivement perçu ou simplement imaginé comme possible. De cette enquête apparemment réductrice de la spécificité théologique, une affirmation essentielle se dégage pourtant: le théologien ne saurait parler de son objet autrement qu'à travers une mise en place de correspondances, c'est-à-dire qu'il ne saurait énoncer la réalité de Dieu autrement qu'en rapport avec la réalité de l'homme ou du monde. La théologie présuppose un usage fondamental de l'analogie, question qu'il nous faudra reprendre au terme de notre travail. Mais cet usage de l'analogie ne met pas en cause les structures logiques elles-mêmes. La théorie des ensembles nous a permis de constater que la logique théologique ne fait que développer les différents modèles logiques mis à sa disposition.

A partir de trois exemples concrets, nous allons examiner maintenant comment un théologien s'y prend en pratique pour exposer ses propositions, ce qui nous conduira à formuler quelques remarques générales sur une théorie de l'argumentation ou rhétorique. En d'autres termes, nous passons d'une perspective de logique formelle à une logique appliquée. Nous avons choisi pour ce faire trois cas-types, trois figures bien caractéristiques et populaires, trois textes relativement courts et centrés autour d'un thème spécifique: Athanase pour la période patristique, Calvin pour la Réforme et l'évêque Robinson pour la période

contemporaine. Par une méthode extrêmement simple et élémentaire, purement syntaxique, nous chercherons à dégager dans chaque cas les formes du raisonnement. Ceci veut dire que nous diviserons le texte en séquences successives, ces séquences correspondant, chaque fois, à une nouvelle étape de la pensée, à un nouveau raisonnement ou à un nouvel argument; le raisonnement ayant une forme quasi-logique, l'argument étant plutôt une forme de la persuasion, une façon de se mettre au diapason avec son auditeur. Nous avons eu l'occasion d'utiliser cette méthode avec un groupe d'étudiants, non seulement pour dégager les formes du raisonnement théologique, mais aussi les formes du langage et même l'objet visé par le texte, Elle est une méthode littéraire très traditionnelle, mais qui systématiquement utilisée, avec la volonté de rechercher ce qui ressort du milieu culturel et ce qui relève de la visée théologique proprement dit, donne des résultats très intéressants. Nous ne donnerons ici qu'une partie seulement des résultats apportés par cette méthode, ceux qui ont trait aux formes du raisonnement et à l'argumentation.

Disons tout de suite qu'il nous sera facile de constater que la pensée théologique sur ce point se comporte comme toute autre pensée. Elle commence par isoler une donnée, la sortir de son contexte global (analyse), pour la mettre en rapport avec d'autres données appartenant à d'autres contextes, mais avec lesquelles elle paraît présenter des analogies ou équivalences (reconstruction), et enfin énoncer une théorie, thèse ou loi explicative (synthèse) et, éventuellement, tirer les diverses conséquences de cette conclusion (corollaires). Mais selon les époques, les formes du raisonnement, les arguments présentés vont considérablement varier. Car les évidences changent et les arguments ne sont pas de simples chaînes de raisonnements, mais aussi des moyens très subjectifs de convaincre et de persuader. Une logique appliquée n'est jamais comme une pure logique formelle. Elle tient compte du domaine de réalité qui est objet du savoir mais aussi des interlocuteurs humains à qui s'adresse le discours (1).

---

(1) La théorie de l'argumentation a été faite autrefois par Aristote dans ses Analytiques, ses Topiques et sa Rhétorique. CH. PERELMAN et L. OBRECHTS-TYTECA ont publié récemment: La Nouvelle Rhétorique, Traité de l'Argumentation, 2 vol., Paris 1958.

Cependant il est clair aussi en ce qui concerne la pensée théologique, que nous voyons souvent l'argumentation comme buter contre quelque chose qui lui résiste, dont elle ne parvient pas pleinement à rendre compte et qui n'est autre que l'objet de foi comme mystère.

C'est là, sur le vif, que nous pourrons saisir ce que nous avons nommé la raison extatique. Nous serons amené aussi à constater la place considérable que joue en théologie l'argument d'autorité ou preuve scriptuaire, même dans la théologie contemporaine, et c'est sur ce point qu'il nous faudra revenir à la fin de ce chapitre.

1) Création, chute et salut dans le Traité de l'Incarnation d'Athanase: (notre analyse portera sur les 7 premiers paragraphes de ce Traité, 96d-109a, dans la traduction donnée par P. Th. Camelot, Sources chrétiennes n° 18, Paris 1946.)

Ces sept paragraphes peuvent être divisés en 15 séquences.

1) 96a-97a : séquence de liaison. Athanase rappelle brièvement les points qui ont été examinés dans le Traité précédent, Contre les Païens et une des thèses principales qui va constituer dans son nouveau Traité un des principes de base de toute son argumentation:

"Le Père très bon ordonne toutes choses par lui (le Verbe), tout est mû par lui et vivifié par lui".

Cette phrase peut donc être considérée comme un des postulats fondamentaux du Traité nouveau et qui est posé comme tel dès le départ.

2) 97b: exposition du thème général du Traité:

"Parlons, dit Athanase, de l'incarnation du Verbe et montrons sa divine épiphanie".

Ce thème est d'emblée situé par rapport aux auditeurs d'Athanase:

a) les Juifs, pour lesquels l'incarnation apparaît impossible à cause de la transcendance absolue de Dieu.

b) Les Grecs qui répugnent à l'idée que la divinité puisse habiter un corps.

Athanase va convaincre ses auditeurs du bien-fondé de sa thèse sur l'Incarnation en s'en tenant lui-même à la seule puissance du Verbe capable de renverser les idoles imaginaires et de convertir les coeurs incrédules.

Athanase se situe ainsi d'emblée dans un contexte de communication ou apologétique, si l'on préfère. Un deuxième postulat, ou plutôt une

règle opératoire, se trouve ici énoncé; Athanase tiendra compte des objections de ses auditeurs, de leurs références culturelles et religieuses, mais il établira sa propre thèse en fonction de la logique propre à son objet, la logique du Verbe lui-même.

3) 97c : énoncé d'une première proposition qui servira à établir la vérité de l'Incarnation. L'incarnation doit être comprise par rapport à la création et au plan de salut de Dieu. En d'autres termes, l'incarnation doit être replacée dans un contexte plus global, en fonction de données connexes lesquelles sont: la création bonne de Dieu, le péché humain et le désir de Dieu de venir en aide à l'homme à cause de la philanthropie du Verbe et de la bonté de Dieu. C'est cette philanthropie du Verbe qui, une fois bien saisie, devrait faire tomber les objections des Juifs et des Grecs. C'est elle qui va éclairer les notions de création, de chute et de salut comme celle d'Incarnation.

Athanase fait donc appel à un principe unificateur destiné à réduire les antinomies et contradictions perçues par ses auditeurs: "... c'est à cause de sa philanthropie et de la bonté de son Père, c'est pour notre salut, qu'il s'est manifesté à nous dans un corps humain". Le propos d'Athanase devient ainsi parfaitement clair: son but est de faire découvrir à ses auditeurs la philanthropie du Verbe qu'il a posé lui-même au départ comme un postulat. Mais pour cela, son développement va prendre un tour analytique: montrer cette philanthropie successivement par rapport à la création, à la chute et au salut.

4) 100a : la création, réfutation de la thèse épicurienne:

a) énoncé de la thèse: tout s'est produit par le hasard, spontanément en dehors de toute providence.

b) réfutation: cette thèse est contradictoire. Pour que tout fût le produit du hasard, ceci impliquerait que tous les êtres soient absolument semblables. Comment, dans cette hypothèse, expliquer la différence entre les êtres. Celle-ci doit bien avoir une cause. Le raisonnement prend ici une forme syllogistique: si p, alors q
or non-q
donc non-p

Ce syllogisme ne nous paraît nullement conclusif aujourd'hui, car sa majeure (pour que tout fût le produit du hasard, il aurait fallu que tous les êtres soient absolument semblables) ne nous paraît elle-même

nullement évidente, tant il va de soi pour nous aujourd'hui que l'être supérieur peut s'expliquer de manière contingente à partir de l'être inférieur. L'hypothèse évolutionniste admet ainsi que le hasard puisse produire des différences spécifiques. Mais l'hypothèse fixiste dans le cadre duquel raisonne Athanase y répugne. Le syllogisme d'Athanase repose sur un principe philosophique commun à son époque, mais non à la nôtre.

5) 100b : La création, réfutation de la thèse platonicienne.

a) énoncé de la thèse: Dieu a créé le monde à partir de la matière préexistante comme le charpentier a besoin de bois pour travailler.

b) réfutation: cette thèse est également contradictoire. Elle condamne Dieu à dépendre d'une matière préexistante, donc à l'impuissance. Dieu ne serait plus alors que simple artisan et non plus créateur au sens fort du mot, ce qui est pourtant impliqué par la proposition: Dieu a créé le monde.

Ici la contradiction est dévoilée non pas à partir d'une déduction syllogistique, mais d'une analyse conceptuelle. Les termes de divinité et de création demeurent équivoques dans la thèse platonicienne et mènent par conséquent à des contradictions.

Mais on pourrait aussi énoncer la réfutation d'Athanase comme une preuve par l'absurde sous la forme syllogistique suivante:

Un Dieu créateur est un Dieu libre et tout-puissant.
Un Dieu qui crée à partir d'une matière préexistante ne l'est pas.
Donc Dieu ne crée pas à partir d'une matière préexistante.

6) 100d : la création, réfutation de la thèse gnostique.

a) énoncé de la thèse: le monde n'a pas été créé par le Dieu qui est Père de Jésus-Christ, mais par un démiurge.

b) réfutation: l'Ecriture attribue la création au Père (cf. Mat. 21/4-6 et Jean 1/3).

L'argument est ici exclusivement scriptuaire. Athanase combat ses adversaires sur leur propre terrain. Avec les épicuriens qui se placent au niveau d'arguments à la fois rationnels et empiriques, Athanase fait appel à la raison et à l'expérience. Avec les platoniciens qui procèdent

par analyse de notions, il procède de même. Avec les gnostiques qui respectent l'autorité des Ecritures, il oppose des arguments scriptuaires.

7) 101a et b : la création, exposé de la thèse chrétienne.

a) énoncé de la thèse: la création de l'univers tout entier est un passage du néant à l'être par le moyen du Verbe et elle est l'oeuvre d'un Dieu essentiellement bon.

b) démonstration: Athanase apporte d'abord trois citations: Genèse I/1, Pasteur d'Hermas (Mand. I/1) et Héb. VI/3. Il fait donc appel d'abord à un argument d'autorité communément admis à son époque. Pouvoir citer un texte religieux ou un auteur ancien bénéficiait toujours d'un préjugé favorable. Puis il rappelle son postulat de base: "Dieu est bon, ou plutôt il est la source de toute bonté... et il a eu pitié du genre humain", créant l'homme à son image.

On remarquera que la démonstration d'Athanase repose en fin de compte toute entière sur l'Ecriture Sainte et notamment une interprétation des premiers chapitres de la Genèse. Athanase quitte maintenant le terrain apologétique proprement dit pour expliciter sa propre thèse et elle va se dérouler sur un plan proprement scriptuaire, presqu'exclusivement exégétique.

8) 101c et d (Ainsi, ayant comme une ombre du Verbe...): explicitation du thème de l'image de Dieu en l'homme.

Athanase interprète la notion d'image de Dieu comme l'implantation en l'homme de la raison et d'une volonté libre. Cette raison et cette volonté sont confrontées à la grâce et à la loi divines. Demeurer dans la grâce et rester soumis à la loi, c'est vivre la vraie vie (désignée aussi comme paradis et béatitude). S'en détourner, c'est perdre la bonté ou sainteté originelle pour devenir mauvais, connaître la corruption et la mort, revenir au néant. La logique d'Athanase devient antithétique et oppositionnelle, utilisant des couples de contraires, toute modelée sur le passage de Genèse 11/16-17 qu'Athanase cite explicitement à la fin de cette séquence.

9) 104a : séquence de liaison. Celle-ci n'apporte rien de nouveau quant au contenu. Athanase rappelle seulement pour quelle raison il a été amené à parler de l'origine de l'homme: pour nous parler en fait de l'Incarnation du Verbe. Mais du point de vue formel, cette séquence est particulièrement intéressante, car elle nous met en présence d'une

double structure oppositionnelle et de la médiation qui va résoudre cette double opposition. Au couple oppositionnel "grâce vs nature" se double l'opposition "haut vs bas". Il vaut la peine de citer ici le texte:

"Car il est nécessaire que parlant de la manifestation parmi nous du Seigneur, nous parlions aussi de l'origine de l'homme; ainsi tu sauras que notre condition a été le motif de sa descente parmi nous, et que notre transgression a provoqué la philanthropie du Verbe, au point que le Seigneur est venu jusqu'à nous et a apparu parmi les hommes. Nous avons été l'objet de son incarnation, et c'est pour notre salut qu'il a aimé l'homme au point de naître et d'apparaître dans un corps humain" (2).

En introduisant l'opposition "haut vs bas", Athanase prend en quelque sorte à bras le corps l'objection des Juifs et des Grecs concernant la possibilité logique de l'Incarnation. Mais ce qui lui permet de résoudre l'antithèse "haut vs bas" ne sera pas une notion médiatrice entre le céleste et le terrestre, mais la notion même de philanthropie du Verbe. Le schéma "haut vs bas" lui est imposé par le mode culturel de son époque, mais le centre de son argumentation se joue ailleurs, au niveau de l'objet de la foi: une compréhension adéquate de la grâce divine. Que Dieu vienne en aide au pécheur, voilà ce qui pour Athanase constitue non le paradoxe fondamental, mais l'expression la plus pure de la logique divine de la réconciliation. La philanthropie divine est ainsi le motif ou thème fondamental de tout ce Traité de l'Incarnation et, en même temps, son principe d'unification et de médiation logiques.

10) 104b, c et 105a : explicitation du thème de la chute.

Après cette séquence de liaison que nous venons d'examiner et où se trouve concentrée en fait toute la théologie d'Athanase, nous passons du thème de la création à celui de la chute.

Comme on pourrait s'y attendre, les oppositions antithétiques prennent ici un relief tout particulier. Athanase met particulièrement en valeur l'opposition "création = passage du néant à l'être vs chute = passage de l'être au néant" avec son corrolaire "bien-être vs mal = non-être". On aura encore, d'un côté, une chaîne "philanthropie ou grâce = être = vie = incorruptibilité vs", de l'autre, la chaîne "nature =

---

(2) ATHANASE D'ALEXANDRIE, op. cit., p. 214-215.

néant = mort = corruption". L'exégèse faite par Athanase de Genèse 3 rappelle le procédé d'analyse structuraliste. Mais il serait plus juste de dire, sans doute, qu'en fait Athanase s'efforce d'interpréter le récit de la chute en termes de catégories existentiales et ontologiques. On notera l'absence de la catégorie éthique de souillure ou de faute pour désigner le péché, la thèse anti-platonicienne selon laquelle l'homme par nature est mortel, puisque tiré du néant, et le recours à trois références bibliques: Sagesse 6/19, Psaumes 81/6-7 et Sagesse 11/23-24.

11) 105b, c et d : extension universelle de la chute.

Tout ce long passage n'est qu'une sorte de paraphrase de Romains I qu'Athanase réinterprète à la lumière des onze premiers chapitres de la Genèse et d'observations empiriques relatives à son époque (les villes faisaient la guerre aux villes, les nations se dressaient contre les nations, toute la terre était déchirée par des séditions et des batailles, tous rivalisaient d'iniquité).

12) 108a-109a : le salut de Dieu

(La séquence commence par:" et il était vraiment absurde et inconvenant, il eût été absolument inconvenant, il eût été absolument absurde, il serait absurde que).

On peut facilement observer que chacune de ces sentenses va développer un argument particulier et que ces cinq arguments particuliers convergent vers une même affirmation qui va constituer comme la conclusion de tout ce passage.

1) Dieu ne peut être menteur. Si l'homme transgresse la loi, il doit donc mourir. Dieu ne peut revenir sur cette parole sous peine de se contredire lui-même.

2) Mais, d'un autre côté, la mort de l'homme, cet être créé par Dieu à son image, paraît aussi inconvenante. Nouvelle contradiction à laquelle Dieu ne peut se résoudre.

3) Ce troisième argument ne fait que renforcer le second. Les hommes peuvent-ils détruire par leur négligence l'oeuvre de Dieu? Y aurait-il en Dieu lui-même impuissance et négligence?

4) Ce quatrième argument s'emboîte dans le troisième et le second argument: comment Dieu qui est bon, laisserait-il périr l'homme?

5) Résolution des antinomies. D'une part, Dieu, pour ne pas être menteur, exige le repentir qui efface la cause de la transgression. D'autre

part, la mort et la corruption, conséquences des transgressions, sont effacées par le Verbe. Celui-ci restaure l'homme dans la grâce et la conformité à l'image.

"Le Verbe" opère ici la transformation des contenus. L'homme pécheur et mortel devient l'homme gracié et incorruptible.

Cette réconciliation des contraires s'effectue, comme chez saint Paul, par un passage à la doxologie où la phrase n'est plus ni antithétique ni dialectique, mais simple modulation.

"C'était à lui de ramener le corruptible à l'incorruption, et de sauver ce qui en toutes choses convenait au Père (dialectique de la réconciliation). Etant le Verbe, au-dessus de tout, seul par conséquent, il était capable de recréer toutes choses, de souffrir pour tous, et d'être pour tous un digne ambassadeur auprès du Père (doxologie de pacification). (3)

Dans cette dernière séquence, Athanase ne s'appuie plus sur des arguments scriptuaires. Alors que les passages précédents sont émaillés de citations bibliques, celui-ci n'en contient aucune. Athanase revient à un usage pur de la raison, mais ici non plus pour réfuter des thèses philosophiques, des opinions humaines, mais pour la mettre entièrement au service de l'objet de foi, pour exprimer la logique divine elle-même.

A y regarder de près, on s'aperçoit donc que l'argumentation chez Athanase représente un véritable chef d'oeuvre, une synthèse de la rhétorique grecque sous ses formes les plus raffinées et de la logique oppositionnelle biblique sous une forme étonnamment structurée. Le rhéteur, l'exégète et le théologien forment véritablement une seule personnalité. La raison théologique conduit tout le raisonnement avec une sûreté qui confond, un pouvoir assimilateur et d'intégration qui surprend. Mais nous sommes surpris. Surpris, parce que ce raisonnement n'est pas nôtre, nous est, à certains égards, étranger, parce que nous ne parvenons pas à nous retrouver nous-mêmes dans ce raisonnement pourtant si logique. Et ceci tient à deux traits bien caractéristiques : ce raisonnement n'est pas linéaire. C'est insensiblement que l'on passe d'une séquence à l'autre, par une association d'idées où une idée glisse sur l'autre de ma-

---

(3) Ibid., p. 220.

nière quasi-imperceptible ou, au contraire, sans aucune transition. Ce raisonnement remarquablement bien structuré manque donc aussi de liaisons. Nous avons quelque peine à saisir ses chaînes. Il décrit, comme Leisegang le notait déjà pour saint Paul, une sorte de mouvement pendulaire, d'arc de cercle où nous avons l'impression de perdre par moments nos repères.

Il faut ajouter que le langage de saint Athanase est parfois aussi d'une complexité un peu déroutante. Le théologien John Macquarrie qui a étudié ce langage dans l'ensemble du Traité note que c'est, tour à tour, et parfois simultanément, un langage mythologique, symbolique, existentiel ontologique, métaphysique, paradoxal, combinant des arguments à la fois empiriques, rationnels et d'autorité (Ecriture et dogmes) (4). La cohérence interne du discours athanasien ne saurait parvenir à nous faire oublier son insertion dans un milieu culturel qui n'est plus le nôtre. Mais la cohérence même de ce discours peut rester exemplaire pour la théologie aujourd'hui et pour celui qui cherche à mieux comprendre en quoi consiste la raison théologique.

2) Le dogme christologique chez Jean Calvin.
(Notre analyse portera sur le chapitre XIV, paragraphes 1 à 4 du Livre II de l'Institution chrétienne, texte de l'édition française de 1560 publié par la Société calviniste de France, Genève 1955.)

Ce texte très court et remarquablement bien construit nous a paru typique de la manière calvinienne de raisonner. Alors que le raisonnement de Calvin prend souvent des allures beaucoup plus sinueuses, nous avons pu vérifier que la structuration de ce texte se retrouve dans beaucoup d'autres.

Nous distinguerons ici 9 séquences, mais qui s'ordonnent elles-mêmes dans un cadre plus facile à dégager et qui nous est apparu tout à fait semblable à celui du raisonnement mathématique avec son théorème, sa démonstration, sa conclusion et ses corollaires. On retrouverait cette même ordonnance dans beaucoup d'autres chapitres de l'Institution chrétienne.

A) Le Théorème ou exposé de la thèse à démontrer: séquence 1
(paragraphe 1)

Calvin, comme Athanase, commence par exposer sa thèse principale,

---

(4) J. MACQUARRIE, God-Talk, An Examination of the language and logic of Theology, ch. VI, types of theological discourse, Londres 1967.

à savoir ici le dogme des deux natures en Christ tel qu'il a été formulé à Chalcédoine: Jésus-Christ "Fils de Dieu, a été fait fils d'homme, non point par confusion de substance, mais par unité de personne, c'est-à-dire qu'il a conjoint et uni sa divinité avec l'humanité de telle sorte que chacune des deux natures a retenu sa propriété tout en formant une seule personne".

Calvin présente cette formule dogmatique comme une inférence directe de la formule johannique (Jean 1/14) : la Parole a été faite chair. C'est donc finalement la même parole biblique qui est considérée par Athanase et Calvin, mais dans des contextes entièrement différents. Pour Athanase, la philanthropie divine fournit le postulat de base qui va orienter toute la démonstration. Pour Calvin, c'est le dogme lui-même qu'il s'agit non pas d'expliciter, de fonder dans la bonté divine, mais de démontrer.

B) La démonstration

Séquence 2 (1er paragraphe, 2e alinéa): Calvin commence par chercher une analogie dans la réalité humaine.

L'homme est lui aussi composé de deux natures: l'âme et le corps. Ces deux natures gardent chacune leur propriété et ne forment pourtant qu'un seul homme, de telle manière que les propriétés de l'âme peuvent se transférer au corps et vice-versa. Ainsi le dogme de Chalcédoine, jusque dans la théorie de la communication des idiomes, trouve un appui dans l'analogie de l'âme et du corps. Calvin, à la suite de saint Augustin, prouve ainsi le caractère rationnel, non absurde du dogme.

Séquence 3 (1er paragraphe, 3e alinéa, 2e paragraphe, 1er alinéa) : Calvin cherche avant tout des preuves scriptuaires, car autrement "ces choses pourraient être tenues pour mal sûres".

Il note que l'Ecriture parle de Jésus-Christ tantôt en considérant sa divinité, tantôt son humanité, tantôt en considérant les deux natures ensemble et selon la communication des idiomes.

Séquence 4 : Calvin commence par donner une liste des passages de l'Ecriture qui se réfèrent à la divinité de Jésus (Jean 8/58, Col. 1/15, 17, Jean 17/5, 5/17).

Séquence 5 : Calvin donne ensuite une liste des passages relatifs à l'humanité de Jésus-Christ (Es. 42/1, Luc 2/52, Jean 8/50, Marc 13/32, Jean 14/10, 6/38, Luc 24/39, I Jean 1/1).

Séquence 6 : Il donne une liste relative à la communication des propriétés (Actes 20/28, I Cor. 2/8, I Jean 3/16, Jean 3/13).

Séquence 7 : Enfin Calvin donne une liste qui concerne les deux natures ensemble, mais sans que la communication des propriétés soit prise en considération. Ce sont les passages qui, selon Calvin, nous montrent le plus clairement et le plus facilement la vraie substance de Jésus-Christ.

D'abord l'Evangile de Jean: 1/29, 5/21-23, 8/12, 9/5, 10/7, 11, 10/9, 15/1. Puis saint Paul: I Cor. 15/24, Phil. 2/7-8, Héb. 2/7, Phil. 2/9-10; I Cor. 15/28 et I Cor. 8/6. Dans son commentaire exégétique, Calvin revient toujours à nouveau sur l'office de Médiateur accompli par le Christ: "il fait un degré moyen entre Dieu et nous". On voit ici la différence essentielle avec Athanase. Chez Athanase, le Verbe opère une véritable transformation des contenus. Chez Calvin, le Verbe n'est plus que moyen terme entre des extrêmes. La logique mathématique remplace la logique existentielle. Même constatation dans la manière de se servir de l'Ecriture: chez Athanase, un verset de l'Ecriture appelle un autre par association d'idées ou analogie de sens. Chez Calvin, les passages scriptuaires sont d'abord soigneusement classés, étiquetés, hiérarchisés, avant de devenir le support de l'argumentation. Aux chaînes antithétiques d'Athanase succèdent des chaînes linéaires et bien ordonnées. Cependant la logique mathématique de Calvin (5) ne supprime pas pour autant la tension dialectique existentielle. C'est toujours un sujet de contentement pour le lecteur de Calvin d'observer que cette rigueur dans le raisonnement ne décolle jamais de l'expérience du vécu de la foi et d'un souci d'édification

---

(5) NICOLAS DE CUES avait déjà eu avant Calvin cette idée d'expliquer les couples antithétiques existentiels et qualitatifs par l'échelle graduée. Dans la Docte Ignorance, paragraphe 11, il déclare que les modèles mathématiques sont une aide plus précieuse pour comprendre l'infini et le fini que les choses sensibles toujours instables. Et il conçoit l'opposition du chaud et du froid comme un rayon qui balaie un diamètre dont l'extrémité a est un maximum et l'extrémité d un minima. Cf. M. DE GANDILLAC, La Philosophie de Nicolas de Cues, Paris 1941, p. 398-399.

La jonction de la divinité et de l'humanité en Christ demeure un "mystère" que Calvin ne cherche pas à évacuer par sa rigueur logique, mais dont il entend maintenir au contraire toute la tension existentielle et eschatologique. C'est à quoi vise tout son commentaire exégétique d'ailleurs. Et comme chez saint Paul, et comme chez Athanase, la tension dialectique se résout dans une doxologie pacificatrice: "tant s'en faut que rien soit diminué quand il rendra l'empire à son Père, qu'elle aura sa prééminence tant plus haut. Car alors Dieu ne sera plus chef en Christ, en tant que la déité de Christ reluira de soi-même tout à plein, laquelle est encore comme sous un voile" (6).

On sent dans cette dernière phrase du paragraphe 3 la foi de Calvin comme vibrer et jouir de cette contemplation de la gloire divine du Christ. Calvin, comme Luther, entend parler d'un Dieu pour nous: "... à parler droitement, nous ne dirons pas que Dieu soit connu où il n'y a nulle religion ni piété" (7). Et ce qui sous-tend toute l'argumentation de Calvin dans ce chapitre, sans que cela soit toujours clairement exprimé, c'est aussi le souci d'édification auquel nous faisions allusion tout à l'heure. S'il est si important pour lui d'établir la vérité du dogme chalcédonien, c'est que ce dogme exprime en même temps le mode de notre propre union à Dieu, de notre salut et sanctification. Ceci a déjà été dit clairement par Calvin aux chapitres XII et XIII et ceci est à nouveau rappelé explicitement au moment où Calvin achève sa démonstration. Parler de Jésus-Christ Médiateur, ce n'est pas seulement évoquer Celui qui "fait un degré moyen entre Dieu et nous" de manière logique et mathématique, mais plus encore Celui qui "nous conjoint au Père selon notre petitesse et infirmité" et nous fait "participants de la gloire céleste, pour contempler Dieu tel qu'il est" (8). L'on comprend dès lors tout le sens de l'analogie signalée au début par Calvin de l'homme composé lui-même de deux natures et de tout l'intérêt qu'il porte à la communication des propriétés. Si en Christ, nature humaine

---

(6) J. CALVIN, op. cit., p. 240. Cette phrase où Calvin se livre à nous dans sa vraie piété est à rapprocher du magnifique passage où Calvin s'émerveille de la beauté de Dieu dans sa création: Livre I, ch. V, paragraphe 1.

(7) Livre I, ch. 1, paragraphe 1.

(8) Op. cit., p. 240.

et divine sont à ce point conjointes, unies et que l'une peut communiquer à l'autre ce qui lui appartient, c'est pour qu'à notre tour nous puissions nous-mêmes être conjoints, unis à Dieu et rendus participants de sa propre nature selon l'affirmation de II Pierre 1/4.

L'exposé traditionnel du dogme des deux natures en Christ n'a jamais été, comme l'affirment aujourd'hui nos modernistes, une pure spéculation métaphysique ou logique, voire mythique. Si Calvin, à la suite de cette démonstration si rigoureuse, va se déchaîner littéralement contre Servet, ce "monstre pernicieux", ce n'est pas, en réalité, parce que celui-ci aurait commis une faute de logique théologique ou se serait fourvoyé dans une métaphysique douteuse (qui songerait à condamner un homme pour cela?), mais parce que Servet et tous ceux qui mettent en question le dogme de Chalcédoine mettent en réalité en question notre propre salut et régénération par l'action du Christ. Si Christ n'est qu'un homme, il ne peut nous unir à Dieu; si Christ n'est que Dieu, il ne peut le faire non plus; si l'on confond les deux natures, alors Dieu et l'homme sont confondus eux-mêmes dans le plus dissolvant des panthéismes; si, enfin, l'on sépare les deux natures, on ne voit pas non plus en quoi Christ pourrait nous "être utile" selon une expression chère à Calvin. La logique théologique est donc strictement mise au service chez Calvin d'un Dieu pour nous, de cette mise en ordre des correspondances dont nous avons parlé au chapitre précédent.

C) Les corollaires ou conséquences du dogme de Chalcédoine (paragraphe 4 de l'Institution chrétienne)

C'est précisément à une réfutation, et à une réfutation vigoureuse et passionnée des hérésies christologiques que Calvin va se livrer. Le ton change brusquement et le langage se gonfle d'épithètes et d'expressions qui relèvent toutes de l'émotivité (esprits furieux et frénétiques, horreur de l'hérésie de Nestorius, folie enragée d'Eutychès, etc...) La longue polémique contre Servet (paragraphes 5 à 8) que nous n'étudierons pas a été ajoutée par Calvin ultérieurement et doit donc être considérée comme un appendice. Mais dès les premières éditions (1536, 1539) la structure de ce paragraphe n'est pas claire. Calvin établit au milieu de ce paragraphe sa conclusion, puis soudain repart sur l'hérésie de Nestorius pour formuler quelques lignes plus loin une nouvelle conclusion.

Pour ne pas trop bouleverser l'ordre même de Calvin, tout en le restructurant de manière plus logique, nous parlerons des séquences 8a (1re réfutation), 9a (1re conclusion), 8b (2e réfutation), 9a (2e conclusion).

Séquence 8a : Il s'agit précisément de tirer dans cette séquence les premières conséquences pratiques du dogme de Chalcédoine. La question abordée par Calvin est celle-ci: comment en parler de manière qui convienne à la personne du Christ. Et Calvin de fixer une règle herméneutique qu'il considére être la sienne: "... de fait, on peut voir comment toutes les choses susdites s'accordent bien ensemble, moyennant que nous voulions considérer un tel mystère avec la révérence due à sa grandeur".

Cette phrase exprime bien cette union chez Calvin de la logique et de la piété dont nous parlions tout à l'heure et qui nous paraissait rendre compte de tout l'esprit de sa démonstration. Mais cette phrase ici introduit une polémique. Il se trouve, dit aussitôt après Calvin, que beaucoup d'esprits manquent de cette révérence et sont troublés du même coup par ce dogme. Ces gens mélangent tout ou ne voient que l'humanité ou la divinité de Jésus-Christ. Dans cette première séquence, Calvin se contente donc de faire simplement allusion à la confusion mentale qui règne chez beaucoup face au problème des deux natures en Christ.

Séquence 9a : A ceux qui vivent ainsi de cette confusion, Calvin rappelle la formule vigoureuse, claire, satisfaisante selon lui de Chalcédoine. "Nous concluons donc que Christ, en tant qu'il est Dieu et homme, composé de deux natures et non point confuses, est notre Seigneur et vrai Fils de Dieu, même selon l'humanité, bien que ce ne soit point en raison de l'humanité". Mais en fait, la conclusion vient trop vite. Les diverses hérésies à qui Calvin a fait allusion en 8a n'ont été ni suffisamment explicitées, ni suffisamment réfutées. Le raisonnement de Calvin revient donc en arrière pour expliciter maintenant ce qui était sous-entendu en 8a.

Séquence 8b : Les hérésies de Nestorius (séparation des deux natures) et d'Eutychès (confusion des deux natures) sont rapidement réfutées, la

première en y opposant Luc 1/32,43, la seconde par la citation de Jean 2/19. C'est donc, à bon droit, ajoute Calvin pressé de conclure cette fois définitivement, que Nestorius et Eutychès furent condamnés.

4) Conclusion (séquence 9b)

La conclusion finale de Calvin est extraordinairement courte et tient en deux lignes: "... il n'est pas plus licite de confondre les deux natures en Jésus-Christ que de les séparer, mais il faut les distinguer en les unissant".

Ici la raison théologique et la clarté de la formule conceptuelle pure l'emportent sur toute considération existentielle ou de piété. C'est aussi limpide, clair que la conclusion du mathématicien. Et l'on est revenu à son point de départ, à la thèse initiale: C. q. f. d.

A part un très bref recours à l'analogie humaine, le raisonnement de Calvin s'est déroulé, en fait, uniquement sur le plan des preuves scriptuaires. On est parti d'une thèse: le dogme de Chalcédoine. On a pu prouver qu'elle correspondait bien au contenu de l'Ecriture. On en a tiré les conséquences: les hérésies de Nestorius et d'Eutychès sont fausses parce que contraires à ce même enseignement scriptuaire. Et enfin, on conclut que le dogme de Chalcédoine est la seule formule recevable.

C'est en fin de compte une méthode très différente de celle d'Athanase. Athanase argumente avec, en face de lui, des auditeurs fictifs ou réels et il cherche à les convaincre. C'est la méthode chère à la rhétorique grecque. Calvin argumente à la manière du mathématicien qui n'a pas besoin d'imaginer des auditeurs, mais seulement de convaincre sa propre raison qui est la raison universelle. Toutefois, Calvin n'oublie jamais qu'il est aussi un croyant. Aussi son argumentation a-t-elle un autre vis-à-vis qui est sa foi, son expérience chrétienne. Mais celle-ci a un caractère universel également: la piété.

La théologie médiévale est incontestablement à l'origine de cette manière nouvelle d'argumenter: raisonner à la lumière de la foi plutôt que de convaincre le Juif ou le païen. C'est un raisonnement adapté à une situation de chrétienté. Mais il y a cependant une différence fondamentale entre l'argumentation de Calvin et celle des théologiens du

Moyen-Age qui utilisaient une méthode beaucoup plus dialectique inspirée du Sic et Non d'Abélard, elle-même reflet de la technique des questions disputées en public, où les arguments pour ou contre une certaine thèse sont exposés très librement, parfois dans un désordre assez grand. Cette méthode cherche à établir une conclusion qui répond à la question posée et qui cherche à dépasser le point de vue trop unilatéral où se placent habituellement défenseurs et adversaires d'une thèse donnée. De la conclusion, on s'efforcera de trouver ensuite des solutions aux objections et difficultés proposées (9). L'argumentation au Moyen-Age continue donc à se placer dans un contexte d'auditeurs. Mais c'est déjà aussi la raison entièrement mise au service de la foi qui oriente, dirige, structure l'argumentation, et non plus de simples associations d'idées ou de correspondances analogiques et symboliques, comme c'est encore le cas chez les Pères de l'Eglise et jusque chez les théologiens du XII^{e} siècle.

A partir du XVII^{e} siècle, c'est encore une autre situation qui prévaut. La raison perd son contact non seulement avec un auditoire réel ou imaginaire, mais encore avec la foi vécue. La théologie peut alors devenir un pur système déductif dont l'exemple le plus pur est sans doute l'Ethique de Spinoza.

Pour en revenir à Calvin, disons que celui-ci parvient à développer un raisonnement purement linéaire. Sa logique n'est plus oppositionnelle, se mouvant sur deux plans dialectiques, en cercles ou en arcs de cercles. Elle se présente selon l'ordre scientifique et causal qui sera cher au rationalisme des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles. Mais simultanément, l'argumentation demeure exclusivement scriptuaire. Nous avons constaté deux notables exceptions à la règle: l'analogie humaine mentionnée au début de la démonstration et le constat de cohérence à la fin de la démonstration. Mais ces deux arguments d'ordre rationnel expriment, précise aussitôt Calvin, un mystère qu'il convient de respecter avec révé-

---

(9) Nous ne faisons que reproduire ici la structure des articles de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin qui doit être elle-même replacée dans le contexte universitaire et dialectique de l'époque. Cf. les magistrales études du R.P. CHENU, Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Montréal-Paris, 1954; La théologie comme science au XIII^{e} siècle Paris 1943; La théologie est-elle une science?, p. 89s.

rence et piété. Il n'y aura donc chez Calvin aucun syllogisme ou de déduction purement formelle. Le raisonnement est entièrement mis au service de la démonstration de la foi et contrôlé de manière souveraine par une piété extrêmement sobre et discrète, mais toujours présente (10). Mais jamais non plus, Calvin ne cherchera comme tant de modernes, à souligner le côté paradoxal, irrationnel du dogme. Tout, au contraire, dans la logique calvinienne est sérénité, pacification, clarté dans la représentation.

Le langage calvinien est lui-même extrêment révélateur, unissant conjointement les grandes images et les symboles de la Bible, les concepts philosophiques ou théologiques les plus abstraits et la langue courante de l'époque avec ses adjectifs pittoresques, ses verbes les plus expressifs, ses adverbes un peu redondants, son franc parler si vigoureux. Calvin, comme Athanase, unit avec un rare bonheur deux registres: le discours biblique de la foi et le discours culturel de son époque, et sans faire fi de la rationalité, il ne permet pas que l'objet de foi soit réduit par celle-ci de quelque manière. Le dogme de Chalcédoine est ici exposé sans aucune spéculation métaphysique sur les deux natures. Calvin cherche seulement à montrer que la formulation dialectique trouvée à Chalcédoine est fidèle au donné biblique et exprime avec une convenance parfaite le mystère de la Personne du Christ.

Cette synthèse n'était toutefois possible qu'en utilisant, comme nous l'avons vu, presqu'exclusivement l'argument scriptuaire. A une époque séculière et post-chrétienne, il faudra trouver une nouvelle argumentation. C'est vers un texte contemporain qui entend se placer délibérément dans ce contexte nouveau que nous nous tournons maintenant.

3) Le Mystère de la Mort de l'Eglise chez l'évêque James A.T. Robinson (Le texte pris en considération se trouve dans la revue Christianisme Social, Paris 1967, n° 11-12, p. 603-610.)

Le texte étant un peu plus long, il comporte un nombfe plus grand de séquences, une quinzaine. Mais étant plus proche de nous, nous pourrons le présenter plus brièvement.

---

(10) Ainsi la conclusion p. 241 où "Jésus-Christ, Dieu et homme, composé de deux natures unies et non point confuses" est "notre Seigneur et vrai Fils de Dieu".

Séquence 1 (p. 603) : Robinson présente son thème - la mort de l'Eglise. Il ne s'agit plus, on le voit, de défendre ou exposer une thèse. Le thème détermine seulement une direction à une recherche et il va permettre d'établir en cours de développement une ou plusieurs thèses. L'argumentation retrouve ici l'auditeur en tant qu'associé à la recherche ou à l'expression de la foi chrétienne.

Séquence 2 (p. 603-604, "L'idée de la mort de l'Eglise est nouvelle...") Le thème de la mort de l'Eglise est un thème d'actualité. Robinson le prouve en introduisant quatre citations d'auteurs contemporains (D. Bonhoeffer, N. Berdiaev, G.K. Bell, Pierre Berton) et les titres de cinq livres récents.

Il y a ici usage nouveau de l'argument d'autorité. Ce qui fait autorité, ce n'est plus un auteur ancien, doué par là même d'une dignité et d'un prestige particulier, mais la contemporénaéité.

Séquence 3 : séquence de liaison (bas de la page 604). Le dernier livre cité "Qui tue l'Eglise?" donne trois réponses qui vont être reprises tour à tour par Robinson. Le thème est donc présenté sous forme de question. Ceci rappelle les disputationes du Moyen-Age.

Séquence 4 (p. 605-606) description d'une situation empirique - la crise de l'Eglise. Dates, statistiques, témoignages, publications diverses, sont prises en considération.

Séquence 5: (p. 606) nouvelle séquence de liaison. L'évêque Robinson écarte deux attitudes possibles face à la crise de l'Eglise: l'attitude de refus si courante dans les cercles ecclésiastiques et l'attitude indifférente de ceux qui sont à l'extérieur de l'Eglise. Ces attitudes sont taxées de fausses et de superficielles; il faut aborder ce problème à partir du schème chrétien de la mort et de la résurrection. Nous voici donc ramenés à la question posée dans la séquence 1 et à la séquence 3.

On peut donc considérer ces cinq premières séquences comme une simple mise en place du thème annoncé. Le développement proprement dit du thème commence avec la séquence suivante.

Séquence 6 (bas de la page 606 - milieu de la page 607) : citation de 6 textes bibliques qui proclament tous que la mort ne saurait vaincre le Christ et son Corps qu'est l'Eglise, mais que ceci présuppose pourtant

un passage au travers de la mort. Derrière cette juxtaposition un peu maladroite de versets bibliques se dégage une analogie: de même que le Christ doit mourir d'abord avant de ressusciter dans la gloire, ainsi en est-il de son Corps, l'Eglise. L'argumentation se déroule ici dans un cadre strictement biblique. Elle se réfère à un auditoire de chrétiens qui connaissent une crise de l'Eglise et s'interrogent sur son sens. Donc cette séquence contient une première réponse: la mort de l'Eglise est une nécessité.

Séquence 7 : Robinson commente 2 Cor. 4/10 qu'il considère comme le texte-clé de son argumentation et qui l'amène à énoncer la thèse suivante: "L'Eglise est appelée à être le corps de la Croix et de la Résurrection" et son corollaire: "Si elle ne se prépare pas à mourir, l'Eglise mourra" et sa conséquence immédiate: l'Eglise ne devrait pas craindre de mourir.

On remarquera que cette séquence est émaillée de citations contemporaines (M. Boyld, Vatican II, P. Oestriecher) et bibliques (2 cor. 5/1, 4/16).

Séquence 8 : nouvelle séquence de liaison (p. 608, 2e paragraphe). Robinson annonce son intention d'expliciter de trois manières cette mort de l'Eglise.

Séquence 9 : l'Eglise en tant qu'institution sociale : L'Eglise comme pouvoir dans le pays, Etat dans l'Etat, cette idée est en train de mourir. A l'Eglise triomphaliste, Robinson oppose le concept d'Eglise servante. L'argument est ici de nature antithétique. Citations de Garaudy et Rahner.

Séquence 10 : L'Eglise en tant qu'organisation religieuse. La sécularisation a radicalement mis en question l'Eglise comme secteur religieux. Citations de Bonhoeffer. L'Eglise doit pouvoir répondre aux besoins de l'homme tout entier et l'adoration modeler le tout de la vie. L'argumentation n'est pas tant ici de type antithétique que complémentaire ou totalisant.

Séquence 11 : l'Eglise en tant que communauté rassemblée. Cette conception là est aussi en train de disparaître. De plus en plus on refuse de définir et de circonscrire l'Eglise par rapport à la société. Robin-

son cite Tillich (Eglise cachée), Rahner (non-Eglise), Jansen (Eglise en état d'éclatement, mot qui va disparaître), M. Boyld (la communauté = manière d'être fluide et variable, comportement partagé avec d'autres), et il définit lui-même la communauté comme désir de participation. La pensée est à nouveau ici antithétique.

Séquence 12 (milieu de la page 12, fin 2e alinéa) : nouvelle séquence de liaison. Qu'est-ce que l'Eglise selon le Nouveau Testament? Les idées nouvelles sont-elles conformes aux écrits du Nouveau Testament?

Séquence 13 (p. 612 bas et 613) : analyse de la notion néo-testamentaire de "koinonia". Après des remarques assez divergentes et confuses, Robinson affirme: "Koinonia est, théologiquement parlant, l'équivalent du Royaume, et non pas l'équivalent de l'Eglise". Le Royaume, contrairement à l'Eglise, n'est pas ici ou là et, pourtant, il n'est pas ailleurs. Citation de Luc 17/20-23.

Séquence 14 (p. 613 bas à p. 614) : analyse de la notion de "koinonia" (suite). La thèse de Robinson se précise: la koinonia (ou fraternité) représente dans le Nouveau Testament la fin de l'Eglise comme peuple spécifique (notion vétéro-testamentaire). C'est une idée eschatologique. Mais une autre thèse apparaît également qui avait déjà commencé à poindre à la fin de la séquence 12. Le chrétien ne doit pas tant chercher à créer la communauté ~~plutôt que~~ participer à la communauté, là où elle est, fut-elle non ecclésiale, non-Eglise.

La pensée de ces deux dernières séquences est à nouveau antithétique et s'organise autour de l'opposition Eglise vs communauté, mort vs vie. Elle tend à établir la thèse suivante: l'Eglise doit accepter de devenir non-Eglise, de mourir comme Eglise afin de vivre comme vraie communauté. On remarquera cependant les hésitations constantes de la pensée de Robinson qui demeure lui-même persuadé (avec le Nouveau Testament) que la communauté a toujours un rapport avec l'Eglise. L'idée qu'une communauté séculière puisse représenter la koinonia hagiôn est repoussée par Robinson. Sa dialectique n'implique pas un renversement total des contenus, mais une rupture ou discontinuité.

Séquence 15 (deux dernières lignes de la page 614 et p. 615); Robinson cherche à rassembler ses pensées sur la mort de l'Eglise. Il utilise

quatre images. Cette mort n'est pas un suicide, mais elle est agonie, souffrance, épreuve par le feu (cf. I Pierre 1/7 et I Cor. 3/10-17) et il formule sa conclusion en ces termes:

"... la loi pour l'Eglise, comme pour chacun, c'est que celui qui veut sauver sa vie la perdra. Le rythme de mort et de résurrection signifie que rien ne peut être sauvé en se cramponnant à un vieux corps, en se préoccupant de survivre. Car en régime de résurrection, rien ne continue. Il n'y a pas de continuité directe entre le corps qui meurt et le corps dans lequel nous ressuscitons et notre seule espérance n'est pas que l'Eglise survivra mais qu'elle ressuscitera...

... en tant que chrétiens, nous devons simplement affirmer qu'il y aura toujours une forme, un corps grâce auquel on pourra toujours répondre à Dieu, à l'Esprit, aux exigences du Royaume". (p. 615)

Séquence 16 : parénèse finale. Nous ne devrions pas prendre la crise de l'Eglise trop au tragique ni être déprimés ou obsédés par la mort de l'Eglise aujourd'hui, mais au contraire nous remettre dans l'insouciance et l'allégresse entre les mains de Dieu.

Nous avons été ainsi amenés d'un thème qui est aussi un diagnostic - la mort de l'Eglise - à réfléchir sur le sens chrétien de toute mort, à savoir une promesse de résurrection. Puis ~~on nous a~~ Nous sommes invités à une deuxième lecture de cette mort de l'Eglise où cette mort a été décrite dans toute sa radicalité (l'Eglise en état d'éclatement, l'avènement d'une non-Eglise) pour réfléchir à la notion néo-testamentaire de koinonia qui doit nous aider à nous défaire d'une idée de l'Eglise comme peuple spécifique. Enfin, nous avons été ramené au thème de la mort comme promesse de résurrection.

Le moins que l'on puisse dire, c'est que ce raisonnement n'est nullement linéaire, ni circulaire, ni même pendulaire. Disons qu'il aurait plutôt l'allure d'une spirale qui nous fait passer alternativement de la mort à la résurrection, de l'inquiétude à l'espérance: mort et inquiétude, lorsque nous regardons avec réalisme notre situation humaine présente, vie et espérance, lorsque nous nous attachons aux promesses de l'Evangile. Et comme il n'y a pas de raison que cette spirale se conclue vraiment, la parénèse prend la place de la doxologie. Plutôt qu'à une théologie pour un monde devenu séculier, on penserait à une théologie pour un temps de détresse, pour une époque où des questions ne cessent de soulever d'autres questions.

Par rapport à Athanase et Calvin, on sera frappé par les trois dominantes suivantes:

1) la référence scriptuaire est intégralement maintenue et occupe toujours une place aussi importante.

2) le vécu de la foi prend par contre une place qu'il n'avait jamais eue jusque là, exorbitante, pourrait-on dire. Ceci se traduit également par deux traits entièrement nouveaux: le souci de contemporanéité, de l'aujourd'hui (soit par des références nombreuses à des auteurs contemporains, soit par une description ou des allusions à des faits empiriques).

3) l'élément rationnel (soit sous forme de déroulement logique, soit comme preuve ou argument) disparaît presque complètement. La raison théologique semble désemparée, comme avoir perdu le contrôle de la structuration logique du raisonnement et de l'objet de foi lui-même, comme paralysée par une invasion de l'existentiel. Des thèses théologiques du passé sont vigoureusement niées, sans que des thèses nouvelles soient toujours clairement proposées. Comme nous le disions à propos de la première séquence: ce qui nous est proposé est plus une direction de recherche et une mise en question de ce que nous sommes plutôt que l'appréhension même de l'objet de foi et le désir de le communiquer avec le maximum de cohérence.

En d'autres termes, le discours culturel (ici l'inquiétude quant à l'avenir de l'Eglise) tend à dévorer le discours de la foi (l'Eglise, corps de Christ) ou du moins à le ronger intérieurement au point de le tromper sur sa visée propre et sa cohérence interne, rationnelle. La théologie elle-même est en crise et l'art d'argumenter se défait. L'articulation entre le discours culturel et le discours de la foi qui nous a paru devoir constituer l'élément fondamental du discours théologique n'a pas encore trouvé sa vraie logique, ou, si l'on préfère, son régime normal dans le discours théologique contemporain. Nous discernons déjà clairement son intention: opérer une navette constante entre le vécu et le donné biblique ou théologique. Mais ce vécu reste sans doute trop empreint encore de "religiosité" pour être convaincant ou éclairant et le donné théologique trop irrationnel pour que je puisse me l'approprier pleinement (11).

---

(11) Nous ne voulons pas dire par là que le discours théologique de Robinson ne soit pas structuré sémiotiquement parlant. Il manifeste, au contraire, nous l'avons vu, de très beaux carrés sémiotiques: vie vs mort, communauté vs non-communauté.

4) Quelques remarques d'ordre général :

a) notre enquête n'était pas exhaustive et telle n'était pas son intention. Notre propos ne visait qu'à opérer que quelques coups de sonde dans l'immensité de l'univers théologique. De nombreuses monographies existent d'ailleurs sur ce sujet et nous ne pensons pas qu'un Traité de l'Argumentation théologique en général puisse avoir un très grand intérêt à moins de le développer à l'exemple de Michel Foucault comme une Archéologie du Savoir. Mais une telle tâche dépasserait de loin les limites de notre travail, encore que déjà nous puissions pressentir quelques-unes de ces discontinuités significatives qui rendent si attachante l'oeuvre de M. Foucault et sur lesquelles nous reviendrons dans notre dernier chapitre. Nous pensons que nos quelques sondages nous laissent déjà avec des résultats intéressants. Nous avons pu nous rendre compte de la manière par laquelle opère en particulier dans le concret la raison du théologien, de la pression conjuguée, et de l'objet de foi, et du milieu culturel, de l'extrême diversité des modes de raisonnement qui ont souvent de très lointains rapports avec les formes du raisonnement qu'étudient les logiciens formels. Enfin de compte, ni syllogisme, ni déduction, ni réduction ou induction. Fort peu de raisonnements par analogie et guère de ces arguments de convenance que Newman pensait pouvoir opposer aux défenseurs d'une théologie déductive. En fait, surtout des inférences du particulier au particulier, et par-dessus tout la recherche ou l'établissement de la preuve scriptuaire, le désir d'articuler ce discours biblique au discours culturel ambiant et prédominant. Sans doute, à choisir un texte de saint Thomas ou d'un autre grand théologien catholique, eussions-nous observé une place moins grande accordée à la preuve scriptuaire, mais non d'une manière générale à l'argument d'autorité (citation d'un Père ou référence à un article de foi, à un dogme ou à un consensus théologique). A prendre un texte de Tillich ou de Schleiermacher, l'argument d'autorité eût laissé la place à des analyses et à toute une conceptualisation philosophique, mais toujours en vue d'éclairer le donné biblique ou chrétien lui-même. Ceci nous aurait permis d'identifier deux types de théologie: l'une qui cherche à interpréter l'expérience humaine à partir du donné biblique et l'autre qui cherche à interpréter le donné biblique à partir de l'expérience humaine. Mais dans un cas comme dans l'autre, c'est de l'articulation de deux

discours qu'il faut parler en théologie: d'un discours culturel sur la réalité humaine et d'un discours de la foi à partir du donné scriptuaire ou reçu par la communauté chrétienne.

Toutes les études concernant le mode d'argumentation en théologie dont nous avons pu prendre connaissance mettent clairement en lumière cette corrélation qui existe entre le discours théologique et le discours culturel de l'époque et du milieu auxquels appartient le théologien.

Ainsi Norbert Hugedé (St Paul et la culture grecque, Genève 1966, p. 191-200, les procédés de l'argumentation) n'a pas de peine à montrer que les procédés familiers à saint Paul - à savoir l'usage fréquent de l'interrogation s'adressant à un public imaginaire et introduite par des expressions telles que: que diriez-vous donc? ne savez-vous pas? Ignorez-vous que...? et conclue par des exclamations comme: loin de là! ô homme! etc..., le recours constant à des citations, l'allure antithétique et paradoxale du discours, la vivacité et la simplicité des raisonnements à deux temps dont on peut facilement tirer la conclusion (inférence directe), la préférence pour l'argument a fortiori (c'est-à-dire du plus petit au plus grand), s'enracinent directement dans la Diatribe stoïcienne. Saint Paul aimait à la manière des Rabbins juifs citer fréquemment la Bible. Mais les prédicateurs stoïciens se basaient sur cette même méthode d'autorité. Ils émaillaient leurs discours de citations d'Homère, d'Euripide, etc... Souvent ils utilisaient la méthode allégorique pour interpréter ces textes; saint Paul parfois aussi. Ceux-ci aimaient faire appel au bon sens, à la raison naturelle, au jugement personnel de leurs auditeurs; saint Paul de même. Ils aimaient recourir à des comparaisons où le domaine matériel est à l'image du spirituel; saint Paul le fait aussi. Les prédicateurs du Pontique comme saint Paul cherchaient plus à obtenir l'adhésion du coeur que de l'intelligence, à toucher plus qu'à prouver. Même les appels pathétiques de Paul, tels Rom. 8/37 et I Cor. 15/54-55 et ses doxologies, se présentent presque terme à terme en analogie avec les formules du stoïcisme.

J. Bonsirven dans Exégèse rabbinique et Exégèse paulinienne (Paris 1939) a pu montrer de même que saint Paul utilise dans son exégèse tous les procédés classiques de son époque: applications morales, développements homilétiques, assimilations juridiques, considérations philologiques, exploitation de la lettre, analyses chronologiques, interprétation dialectique, accomodations. Comme les Rabbins de son époque, il recourt à différents types d'exégèse: exégèse directe d'un texte dont on tire immédiatement une conclusion pratique ou théologique, exégèses plus indirectes mettant en oeuvre tout un raisonnement, exégèses symboliques ou paraboliques qui fournissent un modèle à imiter, ou le type ou la figure d'une réalité future, la recherche de correspondances et d'analogies, voire d'allégories.

Les sept règles herméneutiques ou de dialectique exégétique définies par le rabbin Hillel sont, selon Bonsirven lui-même (p. 79), inspirées de l'exégèse des classiques grecs pratiquée et codifiée par les alexandrins. De ce fait, elles ne sont pas sans quelque rapport avec la logique aristotélicienne: W.A. Shotwell, The Biblical Exegesis of Justin Martyr (Londres 1965), retrouve jusque dans l'exégèse de Justin Martyr

les règles de raisonnement et d'interprétation du rabbin Hillel. Nous les citons telles qu'elles sont décrites par Bonsirven et Shotwell:

1) l'argument a fortiori : inférence d'une mineure à une majeure, du moins au plus grand;

2) l'argument d'assimilation ou raisonnement par analogie qui se fonde sur la présence dans deux passages de l'Ecriture de mots identiques. Mais l'analogie ou rapprochement établi peut aussi être entre des idées ou des choses et perdre son caractère purement verbal.

3) Le procédé analogique peut aboutir à une généralisation ou établissement d'un principe. D'un verset de l'Ecriture, on établira une règle d'interprétation valable universellement.

4) Même chose, mais en partant de deux passages de l'Ecriture.

5) Le raisonnement qui va du général au particulier ou du particulier au général. L'Ecriture parle parfois au général, parfois au particulier. Les règles d'Ismaël imaginent 8 combinaisons possibles qui régissent le passage du général au particulier ou du particulier au général.

6) Explication d'un passage obscur par un autre passage plus clair.

7) Explication d'un passage à partir de son contexte.

Les 7 règles de Hillel définissent des procédés encore couramment employés de nos jours. Mais on sait aussi que de tout autres procédés d'exégèse et d'argumentation vont envahir la théologie de Philon d'Alexandrie à Origène et jusqu'aux théologiens victorins du XII^e siècle. Ces procédés ne relèvent plus de la diatribe stoïcienne ou de la logique aristotélicienne, mais d'un platonisme à la recherche constante de correspondances entre le monde sensible et le monde intelligible et qui utilise de manière quasi-systématique la méthode allégorique. On dispose sur ce sujet qui est à l'origine de nombreuses controverses toute une littérature extrêmement abondante. Citons pour la période patristique: J. Daniélou: Origène, Paris 1948; H. de Lubac, Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Ecriture d'après Origène, Paris 1950; J. Guillet, Les Exégèses d'Alexandrie et d'Antioche, dans "Recherches de Science religieuse, Paris 1947, p. 257-302. Pour la période médiévale: H. de Lubac, Exégèse médiévale, les 4 sens de l'Ecriture, deux volumes, Paris 1959, et surtout M.D. Chenu, La Théologie au XII^e siècle, en particulier son chapitre VII sur la mentalité symbolique, p. 159 s., Paris 1957.

La théologie de saint Thomas va marquer une rupture par rapport à cette mentalité symbolique et allégorique que le Père Chenu a remarquablement décrite dans sa genèse, dans son étude, La Théologie comme science au XIII^e siècle, Paris 1957, et qu'il dépeint ainsi dans La Théologie est-elle une science? p. 84-85:

"... l'allégorie a des lois qui ne sont pas celles de l'analyse conceptuelle et de la construction rationnelle... définitions, notions, arguments ne peuvent s'accommoder de la polysémie des symboles, de leur étoffe imaginative, de leurs connexions sentimentales. Construire un savoir théologique, constituer des arguments en intellectualisant les symboles et les types de l'Ecriture, ce serait mêler les genres, ce serait corrompre à la fois la démarche de la raison théologique et le jeu du symbole... Les symboles et les types font certes partie des expressions du donné révélé; mais la théologie doit, là où elle exerce une fonction scientifique, les

écarter de sa construction. Tel est le sens de la décision de saint Thomas: du seul sens littéral de l'Ecriture le théologien peut tirer argument, non de ce qui s'énonce en allégorie (12).

Les procédés d'argumentation et de raisonnement de saint Thomas sont étudiés plus complètement par le Père Chenu dans son Introduction à l'étude de la théologie de St Thomas d'Aquin, p. 106-170 et par G. Rabeau, Species, Verbum , l'activité intellectuelle élémentaire selon St Thomas, Paris 1938.

Cependant la brèche ouverte par saint Thomas ne marque pas la disparition pure et simple de la mentalité symbolique. Si le texte de l'Ecriture retrouve sa cohérence propre et les choses du monde leur densité et leur autonomie propres, ceux-ci conservent encore simultanément leur vertu symbolique ou analogique. Ce qui permet à Nicolas de Cues un siècle plus tard d'affirmer encore:

"Tous nos docteurs les plus sages, les plus divins et les plus saints sont d'accord pour affirmer que les choses visibles sont véritablement des images des choses invisibles et que notre créateur peut être vu et connu par les créatures comme dans un miroir et dans une énigme".

Calvin et tout le XVI^{e} siècle sont encore d'accord avec cette conception du monde sensible comme analogue de Dieu. Ne va-t-on pas même la retrouver de nos jours jusque dans la théologie de Karl Barth et de Paul Tillich?

Mais là n'est pas l'essentiel. L'essentiel se trouve bien dans la brèche ouverte par saint Thomas, la possibilité entrevue clairement pour la première fois dans l'histoire de la théologie d'une théologie déductive entièrement rationnelle, ou du moins prétendue telle.

A cette théologie déductive, le XIX^{e} siècle opposera une théologie inductive dont les présuppositions ont été clairement dégagées par Auguste Sabatier dans Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit, Paris 1904 (p. 519-545 notamment) et par Paul Lobstein dans l'article déjà cité, Etudes sur la méthode dogmatique protestante.

Enfin les procédés dialectiques de la théologie protestante contemporaine ont été bien étudiés par l'ouvrage déjà cité plusieurs fois de h. Schröer, Die Denkform der Paradoxalität.

Si l'idée d'une théologie déductive et rationnelle correspond à la redécouverte de la science aristotélicienne au XIII^{e} siècle et celle de théologie inductive aux sciences empiriques du XIX^{e} siècle, la conception d'une théologie dialectique est liée au développement de la philosophie existentialiste. Ici encore se vérifie la thèse selon laquelle le discours théologique et son argumentation sont toujours liés au discours culturel du milieu ambiant.

b) L'utilisation constante à travers toute l'histoire de la théologie de l'argument scriptuaire doit nous inciter à réfléchir de manière plus

---

(12) C'est nous qui soulignons les passages en italique.

particulière à cette question. En fait, il est toujours plus qu'un argument et les théologiens préfèrent parler eux-mêmes de principe scriptuaire. Bochenski pense avec raison, nous semble-t-il, que le principe scriptuaire joue le rôle en théologie de règle heuristique, c'est-à-dire de règle qui indique quelles sont les sentences qui peuvent être considérées comme des éléments de la foi objective (13). L'argument scriptuaire jouerait ainsi un rôle analogue à celui du principe de vérification dans les sciences empiriques. Mais il nous semble que l'Ecriture n'est pas seulement ce qui fait autorité en matière de théologie, elle est aussi, et depuis toujours, ce qui est soumis à l'investigation, ce qui est jugé, critiqué, évalué, interprété par cette science que l'on nomme l'exégèse. Certains théologiens ne prétendent s'en tenir qu'à l'Ecriture seule et l'accepter comme règle unique de la foi. Mais il en est d'autres qui ne la considèrent que comme "le point de départ nécessaire de tout le développement religieux et dogmatique qui a suivi" (14), ou encore comme un aspect seulement du contenu total de la Révélation, l'autre aspect étant constitué par la Tradition ou les Dogmes (15). Evoquer la question de l'argument d'autorité en théologie, c'est poser en fait toute la question du jugement théologique et de ses critères, question que nous allons aborder dans le chapitre suivant.

Peut-être faudrait-il dire que la référence scriptuaire sert de support fondamental à l'argumentation théologique? Cette expression aura l'avantage de mettre non seulement d'accord tous les théologiens, et même les croyants de toutes les religions, mais aussi de s'intégrer sans difficulté dans une théorie de l'argumentation qui a été proposée récemment par le logicien américain Stephen E. Toulmin, The Uses of Argument, et dont il nous faut dire quelques mots pour clôre ce chapitre:

Pour Toulmin, la plupart de nos jugements ne sauraient suivre les lois de la logique formelle du jugement analytique. Dans la mesure où nos jugements sont soumis à la contingence et au devenir, ils ne peuvent

---

(13) BOCHENSKI, op. cit., p. 60-61.

(14) A. SABATIER, Les religions d'autorité et la religion de l'esprit, p. 542.

(15) Cf. VATICAN II, Constitution dogmatique Dei Verbum paragraphe 9: "... L'Eglise ne tire pas de la seule Ecriture Sainte sa certitude sur le contenu total de la Révélation".

reposer sur des majeures complètement garanties qui s'exprimeraient sous la forme: "tous les A sont B". Notre raisonnement a ordinairement la forme suivante:

1) il doit d'abord chercher à présenter le problème, à poser clairement la question, l'assertion sur laquelle nous voulons faire porter le débat et qui comporte un certain nombre de données (Data) que Toulmin désigne par la lettre D;

2) nous avons ensuite à présenter un ou des arguments qui tendent à justifier le bien-fondé de l'assertion. Cette justification de l'assertion est désignée par la lettre W (Warrant);

3) Il s'agira d'atteindre une conclusion C.

Cette conclusion sera présentée avec sa modalité propre (certaine, quasi-certaine, quasi non-certaine, tout à fait non-certaine), modalité qui est exprimée par la lettre Q. Elle dépend bien entendu de critères spécifiques et d'un facteur factuel qui peut remettre en question toute la justification dans la mesure où celle-ci l'aurait négligé ou ignoré. C'est ce que Toulmin nomme le "rebutal" (R), facteur qui variera lui-même en fonction des critères propres du champ considéré.

Toulmin fait enfin intervenir un dernier élément qui reste souvent inexprimé dans nos raisonnements et qui, pourtant, est son support réel. Il le nomme "backing" (B) et le distingue soigneusement de la justification ou "warrant" qui n'a souvent qu'un caractère fortuit et hypothétique.

Exemple:

D = Harry est né aux Bermudes.
W = un homme né aux Bermudes est un sujet britannique.
C = Harry est un sujet britannique.

En fait, rien ne prouve qu'un homme né aux Bermudes soit un sujet britannique. Mon raisonnement pour être vraiment correct devrait fonder l'affirmation W qui a un caractère hypothétique sur une affirmation B qui aura un caractère non-hypothétique, mais catégorique, à savoir: si un homme naît dans une colonnie britannique, il est fort probable qu'il soit de nationalité britannique.

Nos arguments, selon Toulmin, ont donc la forme suivante:

D ---------- donc (Q) C

étant donné W à moins que R.

en considérant B

Leur structure est donc plus complexe que celle habituellement décrite sous la forme du syllogisme des traités de logique:

D, W, donc C
ou D, B, donc C

La validité d'un argument dépend, on le voit, surtout de la force du support (B). La prise en considération du support nuit sans doute à l'élégance formelle de l'argumentation, mais c'est elle qui lui donne sa véritable solidité.

Nous devons apprendre, conclut Toulmin, à juger chaque domaine, non pas à partir des exigences d'une logique formelle qui ignore l'espace et le temps réels, mais en fonction de ses propres normes (16).

C'est vers les normes propres du jugement théologique qu'il nous faut donc nous tourner maintenant avec cette première question non encore pleinement élucidée: l'Ecriture Sainte est-elle bien le support fondamental du jugement théologique? Et si oui, dans quelles limites et sous quel mode par rapport aux transformations du milieu culturel ambiant, de la situation humaine en général et de la raison théologique en particulier?

---

(16) "We must judge each field of substantial arguments by its own relevant standards" op. cit., p. 234.

Chapitre XI

Du jugement théologique et de ses critères

L'esprit humain dans le domaine judicatoire n'exerce pas seulement une fonction positionnelle et une fonction argumentative. Il a toujours aussi un caractère normatif et critique. Tout jugement thétique implique un jugement normatif qui décidera si le jugement ainsi posé (la liaison opérée entre deux ou plusieurs termes, ou encore la simple affirmation d'existence ou de non-existence) est vrai ou faux, c'est-à-dire répond à certains critères formels (par exemple, le principe de non-contradiction) et à certains critères matériels qui sont spécifiques au domaine auquel appartient l'objet étudié (principe de vérification). Ce qu'on nomme argument scriptuaire ou argument d'autorité en théologie correspond précisément à une règle de vérification de type non formel. Il équivaut au principe de falsification utilisé dans le domaine des sciences empiriques. Il est indéniable cependant que ce principe est actuellement en crise, non pas seulement dans notre société contemporaine qui tend à récuser tout type d'argument fondé sur l'autorité, mais jusque dans la théologie elle-même.

Il ne suffit donc pas de dire simplement que le principe scriptuaire, ou l'autorité du Magistère, est ce qui décide du vrai et du faux en théologie. Il convient de nous demander comment aujourd'hui même le théologien énonce ses propres jugements de valeur, sur quels principes réels, et pas seulement prétendus tels, il les

fonde (1).

1) L'Ecriture, seule règle et norme de la foi:

Ce principe énoncé par toutes les confessions de foi protestantes, les textes symboliques et les théologiens protestants, est sous cette forme beaucoup trop simpliste et ne correspond pas à la réalité. Il n'a pas échappé aux réformateurs plus qu'à leurs prédécesseurs exégètes que l'Ecriture contient des passages difficiles et peu clairs, voire des affirmations contradictoires, au moins en apparence (salut par la foi chez Paul, salut par les oeuvres chez Jacques). Face à ces difficultés, les réformateurs répondent comme, autrefois, le rabbin Hillel: il faut interpréter un passage obscur par un passage plus clair, le texte en question dans son contexte, l'Ecriture par l'Ecriture, la partie en fonction du tout. Mais chercher une cohérence et une convergence derrière une diversité première, voire des données antinomiques au départ, montre qu'un critère logique vient déjà s'immiscer dans le jugement théologique. Juger une partie en fonction du tout pour résoudre une difficulté ou une contradiction, c'est faire intervenir un axiome qui sans être énoncé n'en est pas moins effectif: à savoir que l'Ecriture forme un tout cohérent et qu'en conséquence la règle logique: de la partie au tout ou du tout à la partie, peut également s'appliquer en exégèse.

---

(1) Cf. STANISLAS BRETON, "Langage religieux, langage théologique" dans L'Analyse du langage théologique, le nom de Dieu, Actes du colloque organisé par l'Institut des études philosophiques de Rome et le Centre international d'études humanistes, ENRICO CASTELLI, éd., Paris 1969. Stanislas Breton dans cet article nomme encore une troisième fonction du jugement qui est sa fonction doxique et qui consiste en une réflexion sur les fondements et les présuppositions de tout acte de connaissance. Voir aussi H. SCHOLZ, "Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?" dans Zwischen den Zeiten, 1931, n° 1, p. 8-52. Celui-ci estime que les exigences minima pour qu'une discipline intellectuelle soit considérée comme une science sont: 1) le postulat de la vérité des propositions qui implique le principe de non-contradiction; 2) le postulat de cohérence qui présuppose que l'objet d'étude appartient à un domaine déterminé; 3) le postulat de vérification qui permet de contrôler les affirmations énoncées. Scholz reproche à la théologie dialectique contemporaine de mépriser ces conditions minima et, notamment, de ne s'expliquer sur ses critères de vérification. En quoi, nous demande-t-il, la théologie qui se dit évangélique est-elle "évangélique" et comment peut-on le vérifier? Notre chapitre cherche à répondre à cette question de Scholz.

Mais quel est ce "tout" qui va permettre d'apprécier les parties? Ici encore vont intervenir des critères, des normes qui vont varier selon les théologies et selon les époques. On sait que pour Luther, l'Evangile, c'est-à-dire la bonne nouvelle du salut par la grâce, la justification par la foi, va constituer le principe herméneutique décisif, exprimer ce "tout" ou "centre" de l'Ecriture qui donne sa cohérence à toutes ses parties. Pour Calvin, ce sera ce qu'il nomme la doctrine céleste qui est elle-même déposée ou contenue dans les Ecritures. Cette doctrine nous est attestée par Dieu lui-même qui parle dans l'Ecriture et convainc nos consciences par le témoignage intérieur du Saint-Esprit (2). On voit ainsi que le principe scriptuaire (critère formel) tel qu'il est utilisé par la Réforme implique conjointement un double critère matériel: un critère matériel-objectif (la justification par le foi, la vraie doctrine) et un critère matériel-subjectif (le "je ne puis autrement" de Luther, le témoignage intérieur du St-Esprit de Calvin).

Le principe scriptuaire utilisé par les Réformateurs n'est donc pas en tant que critère formel de vérification différent de celui auquel se réfère l'Eglise romaine. Les deux Eglises sont bien d'accord sur le fait que la foi chrétienne est fondée sur la tradition scriptuaire. Mais elles diffèrent dans leur compréhension du critère matériel de la foi. Pour la Réforme, l'instance qui juge de la conformité à l'Ecriture n'est plus l'instance ecclésiastique (Magistère, conciles, synodes), elle est une instance qui est contenue dans l'Ecriture même. Il s'agit sans doute d'une vue naïve de l'Ecriture. Les Réformateurs font confiance à ce qu'ils pensent être le sens évident et historique de l'Ecriture et ils n'imaginent pas un seul instant que ce sens de l'Ecriture puisse être en fait multivoque. En énonçant le principe de la justification par la foi ou de la vraie doctrine, les Réformateurs n'ont aucune conscience d'ériger comme l'Eglise romaine un canon dans le canon. Ils croient n'être que les interprètes fidèles de cette Ecriture et suivre ses seules suggestions. L'Ecriture, selon eux, doit pouvoir s'interpréter elle-même (3).

---

(2) J. CALVIN, Institution chrétienne, Livre I, ch. VII, paragraphe 4 et Confession de foi helvétique postérieure, ch. I et II.

(3) Confession helvétique, ch. II.

Notre situation n'est plus la même aujourd'hui. La critique historique des textes qui se développe à partir de la fin du XVIII^e siècle semble avoir démontré de manière décisive que l'Ecriture ne forme pas ce tout homogène que les Réformateurs présupposaient et que cette idée d'un "tout" ou d'un "centre" de l'Ecriture n'est jamais exempt de présupposés dogmatiques. La science herméneutique contemporaine nous aura appris de surcroît que nous ne lisons jamais un texte à partir d'une situation neutre, dépourvue elle-même de présuppositions. Le principe fameux de la Réforme, sola scriptura, est devenu aujourd'hui une position impossible à tenir (4).

Mais alors la théologie évangélique doit bien se poser la question: Qu'est-ce qui dans l'Ecriture exprime la Parole de Dieu et qu'est-ce qui, en elle, dépend des contingences dues à l'époque historique ou à la personnalité de l'écrivain biblique? Pendant longtemps, on a pensé que la recherche historique nous permettrait elle-même de distinguer entre le noyau et l'écorce, le Kérygme et sa gangue culturelle. Mais c'était là une autre naïveté ou illusion que les recherches linguistiques modernes ont dénoncée: le contenu est indissociable de son expression ou de sa forme. Non sans raison, la théologie contemporaine devait affirmer en conséquence la nécessité de formuler un principe herméneutique qui puisse nous aider à nouveau, en fonction de notre compréhension présente, à lire ou à écouter la Bible comme Parole de Dieu. C'est ainsi que Käsemann nous invite à revenir à l'intuition fondamentale de Luther: ce n'est pas toute la Bible qui est Parole de Dieu, mais l'Evangile, c'est-à-dire l'annonce ou la bonne nouvelle que Dieu grâcie des hommes impies et injustes. "La Bible, dit encore Käsemann, n'a et ne garde de l'autorité qu'à partir de l'Evangile; pour le reste, elle est un document religieux comme un autre" (5). Dans le même sens, G. Ebeling nous invite à comprendre la Parole divine comme cet événement de parole qui se produit toujours à nouveau, lorsque l'Ecriture redevient pour nous cette bonne nouvelle de l'Evangile, éclaire toute notre existence de Vérité et de Grâce (6).

---

(4) G. EBELING, Wort und Glaube, ch. I et W. PANNENBERG, Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätzen, p. 159 ss.

(5) E. KÄSEMANN, "Apropos du débat en cours sur l'interprétation", dans Bulletin du C.P.E.D., mars 1970, p. 107-119.

(6) G. EBELING, Ibid.

En se réclamant toujours de Luther, A. Malet propose encore de substituer à la formule "sola scriptura" qui peut s'interpréter aussi bien dans un sens catholique que conformément au principe de la justification par la foi, la formule "sola Revelatio" qui affirme que l'Ecriture n'est Parole de Dieu que dans la mesure où elle exprime la Révélation divine, c'est-à-dire précisément la proclamation de la grâce du salut, de la justification par la foi (7).

Mais il nous semble qu'avec des formules de ce genre, l'Ecriture comme Evangile, Parole de Dieu ou Révélation, nous sommes renvoyés à de nouvelles formes de naïveté pré-critiques et pré-scientifiques. Car la question posée aux Réformateurs par la critique scientifique va immédiatement rebondir ici. Qu'est-ce donc qui va permettre au théologien de dire: ici est l'Evangile, ceci est conforme à la Révélation, c'est ainsi que l'événement de parole va pouvoir se produire à nouveau? Quels sont les critères d'appréciation que le théologien utilise pour porter de tels jugements?

Il convient donc, si on veut répondre à la question posée, d'établir avec beaucoup plus de précisions quels sont les normes et les critères matériels qui permettent au théologien de formuler ses jugements de valeur, de procéder à la vérification de ce qu'il considère être vrai ou faux en matière de foi.

2) Nature des jugements de valeur théologiques :

L'Eglise romaine continue officiellement pour sa part à se référer en ce qui concerne les critères du jugement théologique à l'autorité du Magistère (8). Comment la théologie protestante peut-elle justifier ses propres jugements sans retomber dans la naïveté pré-critique de la Réforme ou le système autoritaire romain?

Paul Tillich (9) a proposé ici une voie nouvelle qui nous paraît

---

(7) A. MALET, "Herméneutique et Philosophie" dans Eglise et Théologie n° 73, septembre 1961, p. 2-22.

(8) Cf. VATICAN II, Constitution dogmatique Dei Verbum, paragraphe 10: "La charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu écrite ou transmise a été confiée au seul Magistère vivant de l'Eglise" et paragraphe 12: "Car tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Ecriture est finalement soumis au jugement de l'Eglise..."

(9) P. TILLICH, Théologie systématique, Tome I, p. 100-110.

rendre compte avec beaucoup d'honnêteté de la complexité du jugement théologique et de ses véritables normes et motivations. Celui-ci observe tout d'abord que ces normes varient selon les époques. Selon notre situation propre, nous serons sensibles à tel ou tel aspect de l'Ecriture et tentés, donc, de définir son centre et sa cohérence à partir de cet aspect que nous allons privilégier parce qu'il "parle" plus à notre situation. On devra donc dire que la norme d'un jugement théologique jaillit de la rencontre toujours nouvelle entre la communauté chrétienne (l'Eglise) et l'Ecriture (document fondamental et originaire de la Révélation divine). La norme est ainsi le produit de l'expérience collective de l'Eglise à un moment déterminé et en un lieu donné. Cette norme procède bien de l'Ecriture - et ceci confirme la justesse de la thèse protestante -, mais dans un contexte vivant, concret, qui est tant celui de la communion ecclésiale (aspect négligé souvent par la théologie protestante) que celui d'une situation humaine toujours changeante. Tout jugement théologique s'appuie ainsi sur deux pôles: la Révélation, d'une part, le contexte humain, d'autre part. Il suffit que l'un des pôles change pour que l'ensemble de la corrélation change aussi. Ce sera fondamentalement toujours le même Message, la même Révélation qui inspirera les jugements théologiques, mais ceux-ci seront aussi nécessairement influencés par les questions posées par l'homme à telle époque déterminée, par la manière concrète, historique, dont il se comprendra lui-même et son monde.

La procédure de vérification d'un jugement théologique est donc complexe. Elle ne consiste pas en un simple appel à l'Ecriture, ou encore à la notion d'Evangile ou de Révélation. Elle inclut également un recours à l'expérience humaine du croyant sous son aspect tant culturel qu'ecclésial. Elle implique donc une sorte de rationalité globale qui comprend elle-même des éléments aussi divers que l'autorité de l'Ecriture et de la tradition ecclésiale, les évidences culturelles d'une époque donnée, le consensus de la communauté chrétienne en un lieu et en un temps déterminés, les modèles logiques mis en oeuvre par le théologien lui-même. Ces divers éléments constituent ce que Melchior Cano nommait des lieux théologiques dont la hiérarchie peut elle-même se déplacer et varier selon les époques comme nous aurons l'occasion de le constater bientôt.

Mais cette théorie du jugement théologique implique aussi une présupposition: à savoir que la notion biblique et chrétienne de Révélation ne saurait supprimer le pouvoir d'appréciation de notre raison et qu'elle

lui permet, au contraire, de s'exercer en toute liberté. Nous nous référons ici au travail [redacted] entrepris par le théologien lausannois Edouard Burnier qui a cherché à soutenir cette thèse avec beaucoup de pertinence (10). Pour Ed. Burnier, le jugement de valeur chrétien est singulièrement complexe et riche, puisqu'il doit tenir compte à la fois de toute la réalité de la révélation saisie dans l'expérience possible du croyant et des exigences de notre activité de juger. Est-ce à dire que l'homme pourrait, de ce fait, juger lui-même de la valeur de la Révélation, en décider lui-même en fonction de ses propres critères humains du vrai et du faux? Ed. Burnier refuse de se laisser enfermer dans cette impasse à laquelle la théologie barthienne voudrait nous acculer sous prétexte de mieux défendre l'autorité de la Révélation divine.

Burnier, pour sa part, pense qu'il convient de comprendre la notion de Révélation selon la double fonction suivante:

1) la Révélation est bien ce qui, d'une part, juge l'homme et lui déclare: "tu es cet homme-là, créé à l'image de Dieu, déchu et pardonné".

2) mais elle nous demande d'autre part, de reconnaître la validité de ce jugement, à le faire entièrement nôtre. Notre propre réponse et notre assentiment sont sollicités.

Ceci signifie que le jugement de valeur chrétien ne sera pas autonome par rapport à la Parole divine, mais ordonné à celle-ci de façon libre, créatrice et personnelle.

Ceci présuppose trois structures ou postulats du jugement théologique:

1) la personnalité de Dieu: Dieu est une conscience personnelle qui fonde les valeurs;

2) une structure de liberté en Dieu comme en l'homme atteint par la Parole divine;

3) l'amour est le contenu de la Révélation. Le Christ est la Révélation. Son message et sa personne sont identiques.

---

(10)EDOUARD BURNIER, Révélation chrétienne et jugements de valeur religieux, essai critique d'épistémologie théologique, Lausanne 1942, thèse pour obtenir le grade de docteur en théologie.

"La Révélation chrétienne est un message d'amour, transmis par amour et destiné à rendre la personne capable d'aimer." (11)

Edouard Burnier cherche ensuite à décrire comment va s'exercer un jugement de valeur religieux replacé dans cette perspective:

"Etre conscient, prendre conscience, c'est juger, c'est-à-dire établir des relations et rechercher entre ces relations un maximum de cohérence" (12)

Au départ, nous dit encore Burnier, la révélation ne se présente pas comme un ensemble déjà organisé et structuré. Elle ressemble plutôt au courant qui entraîne le fleuve. Elle a donc un caractère plutôt directionnel, imprimant à notre jugement un mouvement et une direction, mais le laissant libre en même temps d'organiser, d'apprécier et d'actualiser ce donné. Etablir des distinctions, des relations, dégager des idées-maîtresses à travers l'opposition des valeurs, rechercher une cohérence, retraduire le message biblique pour notre situation présente sont des facteurs qui interviennent tous dans l'activité théologique et qui sont accomplis grâce à l'activité créatrice du théologien qui cherche sans cesse à unir les relations du coeur et de l'esprit et n'est jamais soumis lui-même à des normes simples et univalentes. Pour Burnier, le facteur fondamental qui détermine nos jugements de valeur chrétiens est l'exigence d'unité et de cohérence qui est placé au coeur de l'esprit humain et qui s'exprimera au contact de la Révélation autour de la notion centrale de l'union de Dieu avec l'homme, en Jésus-Christ, et la réalité d'une présence divine dans l'humain. Ce "centre" de la Révélation, qui est le critère fondamental est sans doute donné par cette Révélation elle-même, mais il n'est jamais explicité non plus sans l'activité libre du théologien.

Cette analyse du jugement théologique appelle de notre part deux remarques critiques:

1) Il nous paraît que Edouard Burnier insiste trop sur l'élément personnel qui, selon lui, va colorer tout le jugement théologique et le soustraire à des normes "simples et univalentes". Celui-ci semble ou-

---

(11) E. BURNIER, op. cit., p. 167.

(12) Ibid. p. 178.

blier que le théologien fait partie d'abord d'un contexte culturel et communautaire qui va déterminer dans une large mesure ses réactions, influencer ses options fondamentales et le choix de ses critères. La corrélation qui existe entre la Révélation et le champ socio-culturel n'a pas été suffisamment dégagée et approfondie par celui-ci.

2) Nous ne pensons pas que toute l'activité de structuration doive être attribuée au jugement théologique. Dans notre première et deuxième parties, nous avons insisté, au contraire, pour dire que le Message biblique s'offrait à nous comme un ensemble déjà structuré et nous aurons encore l'occasion au chapitre suivant d'y revenir.

Il est plus exact à notre avis de dire donc que le jugement théologique va opérer une restructuration qui devra tenir compte, et de la structure déjà inhérente au Message biblique, et des exigences propres de la raison, ces exigences pouvant précisément varier, non seulement en fonction de la personnalité du théologien, mais encore de son appartenance à une communauté religieuse particulière et de la tradition propre à cette communauté, et plus encore, pensons-nous, du champ culturel variable dans lequel il est situé lui-même.

En résumé donc, nous dirons que les normes et les critères sur lesquels s'appuie tout jugement théologique ne sont ni la Révélation seule, ni l'Ecriture seule, ni le Magistère ou la tradition, ni la personnalité du théologien, ni de seules exigences culturelles, mais tous ses éléments pris ensemble et réunis dans une corrélation dont on peut dire, à la suite de Paul Tillich, que les deux pôles dialectiques fondamentaux sont constitués par la Parole divine, d'une part, le champ culturel, d'autre part. C'est dans ce contexte global que va jouer alors toute la liberté et la créativité du théologien sur lesquelles insiste avec raison Edouard Burnier.

3) La corrélation entre la foi et la culture :

Le rôle fondamental de la raison en théologie nous paraît d'opérer précisément cette corrélation ou correspondance entre la Révélation divine et le champ culturel. La tâche de la théologie ne consiste pas simplement, comme l'a trop souvent cru autrefois la théologie, à rechercher simplement une conformité à l'Ecriture ou à la Révélation et à montrer la cohérence de ce donné révélé. Elle consiste beaucoup plus,

nous semble-t-il, à articuler deux registres: le registre de la foi et le registre culturel, même si ce dernier demeure souvent non explicité par le théologien; il n'en est pas moins toujours présent dans son langage et aussi dans ses façons d'argumenter, comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent.

Il convient donc de distinguer aussi beaucoup plus clairement que dans le passé, comme Tillich nous y invite lui-même, entre une norme théologique variable qui est à l'oeuvre dans nos jugement théologiques, et l'Ecriture comme source permanente d'où cette norme est dérivée (13).

En formulant ce principe de la nécessité pour la théologie d'articuler deux discours, le discours croyant, c'est-à-dire le discours qui est issu directement de la tradition biblique, et le discours socio-culturel, nous avons conscience de formuler nous-même une nouvelle norme théologique. Nous demandons effectivement au théologien de penser non plus seulement en priorité dans la direction de la Parole de Dieu ou de la Révélation attestée dans l'Ecriture et la tradition ecclésiale, mais aussi en confrontation constante avec l'univers culturel qui l'entoure. Selon cette norme, le théologien qui ne chercherait qu'un accord avec l'Ecriture et à systématiser son contenu, comme le théologien qui ne chercherait qu'à réaliser un accord de la pensée chrétienne avec le contexte culturel ne s'acquittent ni l'un ni l'autre de leur mission. Ils sont des demi-théologiens.

Il convient d'observer cependant que cette norme qui veut que la foi soit corrélée à la culture reste une norme formelle et qui implique ses propres limites. Cette norme ne précise pas, en effet, en quoi doit consister le contenu de cette articulation entre la foi et la culture. D'autre part, les recherches linguistiques contemporaines nous mettent en garde contre l'illusion de penser que l'on puisse passer sans autre d'un jeu de langage à un autre. Chaque langage, chaque système culturel

---

(13) P. TILLICH, op. cit., p. 107: "La Bible comme telle n'a jamais été la norme de la théologie systématique. La norme fut un principe dérivé de la Bible dans une rencontre entre la Bible et l'Eglise". P. Tillich, p. 108, va jusqu'à affirmer que c'est la norme qui décide de la canonicité des livres bibliques, ce qui peut, du moins, se vérifier pour Luther.

ou social se présente en fait comme un système clos, comportant ses propres règles de structuration. Il n'en demeure pas moins que tout système reste ouvert aux changements de l'histoire par la polysémie de ses symboles, l'ouverture de ses sémèmes qui ne sont jamais entièrement actualisés. Le discours de la foi doit donc être capable comme tout autre système d'intégrer les suggestions nouvelles de l'histoire et de la culture (13 bis). Mais cette corrélation a une portée limitée: rien ne nous permet de penser que l'on puisse opérer une synthèse ou même une articulation systématique entre foi et culture. On sait d'ailleurs ce qui arrive à de telles tentatives: le discours de la foi en vient toujours à se diluer dans le discours culturel. Cette norme théologique (à savoir la nécessité d'établir une corrélation entre la foi et la culture, entre le donné scriptuaire ou théologique et le vécu humain) doit donc être elle-même subordonnée à une norme plus fondamentale, celle qui cherche à sauvegarder la spécificité du discours de la foi et qui est le principe scriptuaire lui-même.

Ceci veut dire aussi que le théologien, s'il veut faire un travail valable dans son domaine, ne doit pas seulement se donner des normes qui détermineront la valeur et la portée de ses arguments, mais qu'il devra encore établir une hiérarchie de ces normes, nous fournir comme l'ont fait saint Thomas, les Réformateurs, Melchior Cano, etc... une liste graduée des lieux théologiques, ce que Cano nomme encore "les notes théologiques".

"Nous empruntons cette expression de "lieux théologiques" à Melchior Cano et à son commentateur le Père A. Gardeil (article déjà cité dans DTC, Tome IX, p. 712-747) qui les définissent comme des sources, sièges ou domiciles de tous les arguments théologiques où les théologiens trouveront de quoi alimenter toutes leurs argumentations, soit pour prouver, soit pour réfuter, ceci en imitation des Topiques d'Aristote et de Cicéron.

Melchior Cano distingue 10 lieux théologiques: 1. L'Ecriture Sainte, 2. les traditions apostoliques orales, 3. l'autorité de l'Eglise, 4. les conciles, 5. l'autorité du Magistère romain (c'est-à-dire du Pape), 6. l'autorité des Saints, c'est-à-dire des Pères, 7. l'autorité des théologiens scolastiques et des canonistes, 8. l'usage de la raison naturelle qui ne saurait être ni prépondérant, ni non-existant, 9. l'opinion des

---

(13 bis) Voir les remarques de A.J. GREIMAS dans Sémantique structurale, p. 109-110, sur "l'ouverture du corpus des sémèmes" et de ce. LÉVI-STRAUSS, dans L'Homme Nu, p. 566.

philosophes et des juristes, 10. les documents de l'histoire humaine.

Les deux premiers lieux sont déclarés propres et fondamentaux, les lieux concernant l'Eglise déclaratifs et efficaces, ceux se rapportant aux Pères et scolastiques déclaratifs, mais seulement probables, et ceux se rapportant à la raison ou à l'histoire humaines annexes et probables.

Saint Thomas dans la Somme Théologique (1e partie, qu. 1, a. 8 et 2e partie, qu. 1, a. 9 et 10) distinguait plus simplement entre: 1. l'autorité de l'Ecriture et des Symboles de foi qui fournissent des arguments propres et absolument certains, 2. l'autorité du Souverain Pontife comme gardien du Symbole de foi et seul juge des erreurs qui peuvent surgir dans l'Eglise comme de la nécessité de proclamer éventuellement un nouveau Symbole, 3. l'autorité des docteurs de l'Eglise qui fournissent des arguments propres, mais seulement probables, 4. la raison naturelle et les écrivains profanes qui présentent des arguments étrangers à la foi et de simple probabilité, mais utile pour réfuter des erreurs ou convaincre des personnes étrangères à la foi.

Les confessions de foi de la Réforme ne modifient cette doctrine des lieux théologiques que sur un seul point: l'autorité de l'Eglise et du Magistère romain. Mais il est clair que, sur ce point, la divergence ne peut être plus radicale.

La Confession de foi d'Augsbourg oppose ainsi l'autorité de l'Ecriture sainte et de l'Eglise chrétienne universelle (Conciles oecuméniques et Pères de l'Eglise ancienne avant le schisme) et les canons et traditions ecclésiastiques particuliers à l'Eglise romaine. Il est ici très remarquable de constater que le principe scripturaire est affirmé ici, non pas isolé de l'autorité de l'Eglise, mais de manière conjointe avec l'Eglise indivise, universelle.

La Confession de foi de La Rochelle est plus précise et distingue dans un ordre hiérarchique subordonné: 1. les livres canoniques de l'Ecriture, 2. les trois Symboles des Apôtres, de Nicée et d'Athanase, 3. les Canons des conciles anciens, et elle leur oppose les lois et règlements ecclésiastiques contingents de l'Eglise romaine.

La Confession de foi helvétique postérieure distingue de même entre: 1. l'Ecriture Sainte, 2. les interprétations de l'Ecriture par les Pères anciens, 3. les décrets des conciles oecuméniques, et leur oppose les traditions humaines ou lois ecclésiastiques.

La Déclaration de foi des Eglises réformées de France de 1938 tient encore de même à énoncer la pérennité de la foi chrétienne dans les grands symboles oecuméniques, et Barth dans sa Dogmatique (1/2 +++, p. 88-118 et 147-208) insiste pour maintenir une certaine autorité, mais subordonnée à l'Ecriture, à toutes les grandes confessions de foi et aux écrits des Pères. Mais Barth dénonce, en même temps, l'attitude théologique qui voudrait placer l'Ecriture et la Tradition sur le même plan, comme deux sources qui s'éclaireraient l'une par l'autre, ce qui correspond au traditionnalisme formulé au Concile de Trente ou au traditionalisme protestant de H. GROTIUS ou de G. CALIXT.

Il faudrait mentionner un autre type de traditionalisme qui est celui des Eglises orthodoxes orientales. La tradition orthodoxe a toujours

demandé à ce que l'Ecriture ne soit jamais séparée de la Tradition vivante de l'Eglise, c'est-à-dire, tout à la fois, de la manière dont elle a été comprise et interprétée par les Pères et vécue dans la liturgie. Mais ici Ecriture et Tradition ne sont pas traitées comme deux sources ou lieux différents, mais comme un seul lieu théologique.

Il nous paraît surtout important de souligner l'immense bouleversement qui est en train de s'opérer actuellement. Depuis le XVII^e^ siècle, parmi de nombreux théologiens, la raison naturelle tend à devenir non plus un lieu théologique annexe, mais fondamental. Le libéralisme protestant a cherché tout au cours du XIX^e^ siècle a érigé l'histoire et l'expérience religieuse comme lieux théologiques non moins fondamentaux. Depuis une dizaine d'années, l'exigence de contemporanéité ou de modernité, la référence au vécu ou à l'homme d'aujourd'hui, est devenu quasi-dévorante en théologie.

S'il fallait établir l'échelle graduée des lieux théologiques actuellement, on pourrait presque l'énoncer ainsi: 1. la modernité telle qu'elle est comprise dans les sciences humaines et la philosophie, 2. l'histoire, 3. l'Ecriture Sainte, et bien loin derrière, 4. les Symboles et confessions de foi, les Pères anciens.

Ce bouleversement dans l'échelle des normes théologiques qui a pris naissance de manière particulièrement claire avec la théologie de SCHLEIERMACHER, marque, non pas seulement, comme la théologie de Karl BARTH l'avait cru, une distorsion par rapport à une compréhension juste de la Parole de Dieu, mais une véritable révolution théologique dont il est devenu impossible de ne pas tenir compte.

Ceci signifie aussi que la question de la primauté de l'Ecriture continue à être une question fondamentale pour la communauté chrétienne, mais dans un contexte absolument différent de celui de la Réforme.

La théologie chrétienne ne saurait ignorer aujourd'hui la pression exercée par la "modernité", mais doit-elle pour autant renoncer au principe scripturaire? Lorsque nous énonçons la nécessité pour la théologie d'établir une corrélation entre foi et culture ou d'une navette entre la réflexion théologique et les sciences humaines, nous cherchons à répondre à cette question sans nécessairement reléguer le principe scripturaire au troisième rang de l'échelle des valeurs théologiques.

Un débat d'une portée considérable est ainsi engagé aujourd'hui au sein des Eglises chrétiennes, dont il est encore difficile de prédire l'issue, mais qui, plus encore sans doute que l'interprétation a-religieuse de la Bible, est au coeur de ce que l'on nomme parfois, et à juste titre sans doute, la crise de la foi.

La table des lieux théologiques varie ainsi en fonction, et de la tradition ecclésiastique, et du champ culturel. L'histoire de la variation des lieux théologiques nous met en présence elle-même d'une triple relativité du jugement théologique: ses normes sont relatives par rapport à: 1. la tradition ecclésiastique, 2. le champ culturel, 3. la per-

sonnalité du théologien, sa manière propre de percevoir et de comprendre l'objet de foi.

On s'étonne, dans ces conditions, que les théologiens aient pu si facilement nous parler de vérité infaillible en matière de foi et de théologie. Une critique de la raison théologique ne peut que démasquer une prétention aussi mal fondée dans les faits que dans l'exercice réel du jugement théologique. Mais c'est poser, du même coup et à nouveau, la question du pluralisme théologique et de la relation entre la Vérité une, présupposée par nos jugements, et le mode relatif et contingent dans lequel ils s'effectuent.

Ces questions qui relèvent proprement d'une épistémologie philosophique demanderaient à elles seules un long développement que nous avons renoncé à insérer dans le cadre de cette étude.

Disons seulement qu'il convient de bien discerner la situation propre à la théologie. Le théologien, pas plus que le savant, ne saurait disposer de critères absolus qui lui permettent de dire: ceci est vrai ou ceci est faux. Mais le théologien diffère en même temps du chercheur scientifique en ceci que ses jugements ne concernent pas seulement un secteur limité de la réalité, le secteur des objets empiriquement vérifiables ou falsifiables, mais l'homme tout entier dans la mesure où il joue son existence pour la perdition ou le salut, son malheur ou son bonheur, la mort ou la vie. La notion de vérité en théologie ne saurait pour cette raison se réduire à un accord de l'esprit avec la réalité, accord qui peut être constaté et vérifié par des observations, expérimentations et calculs qui sont eux-mêmes les fruits d'une technique de la manipulation. La théologie fait partie de ces sciences non exactes qui n'ont d'autre moyen pour vérifier leurs propositions et atteindre la vérité, le "réellement réel" qu'un mode de connaissance existentiel, par union ou participation, qui demeure largement intuitif (14). Dans cette connaissance qui présuppose une union du sujet avec son objet, la vérité ne se présente plus alors comme le simple accord de l'esprit avec la réalité, mais plutôt comme le dévoilement d'un "objet" qui s'ouvre tout en se dissimulant, qui se révèle tout en restant caché,

---

(14) Cf. PAUL TILLICH, Théologie systématique I, vérité et vérification, p. 199-207.

dont l'opacité demeure d'autant plus grande que le sujet connaissant refuse de s'ouvrir à lui (15). C'est pourquoi aussi l'objet théologique se caractérise par son défaut d'évidence intrinsèque, situation qui a été décrite par l'ensemble de la théologie classique sous le thème de l'incognoscibilité de Dieu.

L'argument d'autorité en théologie, que ce soit le recours au principe scriptuaire, au Magistère et à la tradition, ou à quelqu'autre principe rationnel ou expérientiel, ne saurait suppléer à une évidence qui, au départ même, nous est refusée. Les formules bibliques ou dogmatiques sont sans doute des déterminations de l'objet de foi, mais elles ne peuvent être empreinte, miroir ou capsule, mais seulement "sens, flèche, intention", "l'immuable direction du vrai" qui ne peut pourtant être circonscrite. L'oublier, c'est s'asservir à la détermination; le nier, c'est tomber dans l'émotif pur. C'est ainsi que le défaut de tout traditionalisme théologique consistera à s'enfermer dans la détermination et à la penser comme absolue et certaine, en s'accrochant coûte que coûte à des évidences qui ne nous sont jamais données (17).

Alors que la connaissance scientifique parvient par d'incessants progrès à faire reculer toujours plus le halo de mystère qui entoure toute chose, la connaissance théologique ne parvient pas, quant à elle, à élucider mieux le mystère de la foi et de son objet. Tout au plus, parvient-elle à nous faire mieux comprendre les raisons de ce mystère

---

(15) MARTIN HEIDEGGER, Introduction à la Métaphysique, Paris 1958. Cf. aussi H. BIRAULT, "Existence et Vérité chez Heidegger" dans Revue de Métaphysique et de Morale, Paris 1953 et M. CORVEZ, La philosophie de Heidegger, Paris 1961.

(16) E.J. CHEVALIER, "Essai d'une critique de la connaissance théologique" dans L'homme, métaphysique et transcendance, p. 97 et 102, Neuchâtel 1943.

(17) E.J. Chevalier écrit encore: "Le dogme ne peut être une formule close et arrêtée, fermée à d'ultérieures déterminations... la tradition ne consiste pas en un trésor de vérités déjà parfaitement élaborées et exprimées en assertions définitives après la mort des Apôtres... C'est quand la foi est peu vive que stagne le dogme", p. 118.

et la vanité de nos interrogations et de nos recherches, à nous libérer surtout de nos idoles et de nos faux absolus (18).

Est-ce à dire que cette situation épistémologique propre à la connaissance théologique, et plus généralement religieuse, doive nous porter, comme l'homme moderne formé aux sciences exactes tend si souvent à le croire, à un agnosticisme prudent ou à un relativisme ouvert à une coexistence pluraliste?

Il nous semble que l'on aurait tort ici de confondre relativité et relativisme, doute et scepticisme, pluralité et pluralisme, normes ou critères en mutation et impossibilité de viser une vérité une et universelle. Les premiers termes évoquent des situations existentielles et épistémologiques réelles et inéluctables, mais les seconds désignent des systématisations forcées qui méconnaissent les conditions de toute recherche de la vérité. Car, en fait, la pluralité présuppose la conscience d'une unité; la relativité, l'existence d'une réalité stable; le doute, la foi dans la vérité. L'homme ne se mettrait pas en quête de la vérité s'il avait la certitude qu'elle n'existe pas, et si, d'une manière ou d'une autre, il ne l'anticipait pas dans le processus même de sa recherche.

Reconnaître que cette Vérité nous échappe encore, c'est faire preuve d'humilité et de sincérité. Désespérer qu'elle ne nous soit jamais donnée, n'est-ce pas, par contre, faire preuve de précipitation ou de résignation prématurée?

S'il est une conclusion à tirer de ce chapitre, c'est de réaffirmer la thèse que nous affirmions déjà dans notre première partie de notre travail, à savoir que le statut épistémologique de la théologie n'apparaît pas, malgré la différence spécifique de son objet, et ici de ses critères, comme fondamentalement différent du statut épistémologique des autres sciences humaines. La théologie n'est certes pas une science au sens où ce mot est employé dans les sciences empiriques. Ses procédures

---

(18) Selon PAUL TILLICH, Théologie systématique, p. 260-269 et 292-297, le paradoxe chrétien consiste précisément à ce que l'Absolu universel nous est donné dans le relatif concret. Jésus sur la croix renonce à toute prétention à l'Absolu. Au nom de la Vérité, il triomphe de tous les absolutismes.

méthodologiques de vérification et d'établissement du vrai et du faux sont profondément différentes. Mais la théologie partage avec toutes les autres sciences cette même passion méthodique et cette même rigueur rationnelle pour tenter d'atteindre la Vérité sans jamais y parvenir, sinon en intention et en espérance (19).

---

(19) Cf. GORDON K. KAUFMAN, Relativisme, Knowledge and Faith, Chicago 1960 et DAVID W. SOPER, dans Epistle to the Skeptics, New York 1956, p. 65, qui écrit encore:

"Confidence that God is prior to our discovery is the strength of our search. Skepticism cannot separate reality from unreality unless convinced that reality exists to be separated. Skepticism cannot cleanse fiction from fact unless convinced that fact is prior to fiction and that is able to survive the cleansing.

Skepticism cannot stand alone. It is itself the requirement of faith and humility: faith that reality waits to be known and humility that one's grasp of it is insufficient.

... We can declare nothing to be false unless we have made up our minds that something is true... Truth is prior to and the author of our understanding; it participates in our conclusions; it is greater than our grasp, it demands our firm commitment to the fragment we see.

... Both science and religion begin with the conviction that reality which is rational is prior to the search for it and precedes human understanding".

Le pluralisme et le relativisme ne devraient donc pas se justifier plus en théologie que dans les sciences. C'est pourquoi il nous paraît qu'on ne peut que souscrire aux thèses développées par MARC LIENHARD dans son article "Unité et Pluralisme", in Bulletin de l'Eglise réformée de France, Information et Evangélisation, janvier-février 1971, auquel nous renvoyons notre lecteur, ne pouvant songer nous-même à développer ce sujet dans le cadre de notre étude.

Chapitre XII

Schèmes, modèles et structures

Nous avons été amené au cours de notre enquête à distinguer jusqu'à maintenant deux types de cohérence en théologie:

1) une cohérence de type formel ou logique que nous avons étudiée tout particulièrement au chapitre IX.

2) Un autre type de cohérence qui relève de l'objet théologique lui-même, une consistance interne, propre au donné théologique, qui implique sa propre normativité et qui va amener le théologien à faire un choix parmi les modèles logiques formels possibles.

Les chapitres X et XI nous ont permis de constater que l'on ne saurait cependant négliger, à côté de la pression de l'objet théologique, la pression du pôle culturel, que ce soit dans la manière d'argumenter ou dans le choix des critères matériels ou formels.

Lorsque le théologien cherche à unifier, organiser, systématiser les données de la tradition biblique ou ecclésiale, il ne le fait pas seulement en fonction d'une rationalité qui lui serait dictée, ou par des exigences purement théologiques, ou des exigences purement logiques, mais encore par un troisième facteur qui est celui des évidences culturelles spécifiques au milieu et à l'époque où vit le théologien.

Mais il existe encore une structuration plus subtile de la pensée théologique qui échappe souvent au théologien lui-même et qui relève déjà plus d'une analyse linguistique et sémantique, bref d'une sémiotique, que d'une étude logique du rôle de la raison en théologie.

Toutefois, dans la mesure même où cette structuration plus subtile et moins manifeste nous met [redacted] en face d'une cohérence et d'une logique, et même pourrait-on dire, d'une rationalité pré-rationnelle ou non-dominée, nous avons préférer l'évoquer déjà [redacted] dans cette troisième partie. La raison n'a-t-elle pas, après tout, ses propres ressorts et

mécanismes en dehors de la conscience réflexive? Ne plonge-t-elle pas par ses racines et ses motivations jusque dans la sensibilité et l'inconscient? N'opère-t-elle pas à partir de schèmes et de structures inconscientes de l'imagination, du langage et de la sensibilité qui lui sont comme imposés par l'être de chair et de sang que nous sommes?

C'est donc d'une raison ou d'une logique incarnée dans la sensibilité et l'inconscient qu'il s'agira dans ce chapitre. (Kant dans sa Critique de la Raison pure était parti lui-même de ces schèmes de la sensibilité que sont l'espace et le temps pour déboucher seulement ensuite sur l'intelligence (faculté structurante par l'utilisation de ces formes a priori que sont les catégories) et la raison (faculté d'unification et de régulation). Après avoir nous-même étudié la raison théologique en tant que faculté d'unification, de régulation et d'argumentation, nous allons donc maintenant à notre tour nous pencher sur le rôle en théologie de ce que l'on a coutume de nommer schèmes, modèles et structures. Dans notre quatrième partie, nous aurons l'occasion d'étudier encore le rôle des symboles, concepts et catégories en théologie. Si notre démarche ne suit pas ici l'ordre certainement plus logique et rigoureux de la démarche kantienne ou encore de la phénoménologie de la religion de Henri Duméry, c'est, rappelons-le, pour éviter que la spécificité de la démarche théologique soit perdue de vue ou comme noyée dans des considérations d'ordre purement épistémologique.)

1. L'importance des "schèmes" et des "modèles" en théologie :

Les "schèmes" ou "modèles" sont constitués par des représentations spatiales ou temporelles qui relèvent de l'imagination et à l'aide desquelles les théologiens ont cherché à unifier et systématiser le contenu de la foi, voire plus simplement le résultat d'un travail exégétique ou historique. Nous emploierons, en règle générale, l'expression "schème" lorsque l'élément intuitif, sensible domine dans la représentation, et l'expression "modèle", lorsque l'intelligence a déjà travaillé sur le

schème intuitif, sensible dans le sens d'une formalisation (1).

C'est le logicien et théologien anglais Ian Ramsey qui a récemment souligné le rôle capital que jouent les schèmes et les modèles dans l'interprétation théologique à l'instar de ce qui se passe dans l'interprétation scientifique. Il convient, selon Ramsey, de distinguer clairement entre de simples modèles d'ordre pictural, pures répliques ou reproductions de la réalité, et ce qu'il nomme des modèles révélatoires (disclosure models) qui sont des modèles interprétatifs, des représentations qui cherchent à rendre compte des éléments les plus caractéristiques, les plus fondamentaux de phénomènes particulièrement complexes non pas simplement en nous en donnant un dessin ou une image plus ou moins fidèle, mais en rendant compte aussi fidèlement que possible de la structure qui relie ces éléments les uns aux autres. Les modèles interprétatifs en science et en théologie sont donc d'ordre relationnel et ils se caractérisent par leur isomorphisme par rapport à la réalité étudiée. Cet isomorphisme a un pouvoir éclairant et explicatif. Le modèle révélatoire procure une compréhension (insight) directe du phénomène, dévoilant ce qui était caché, insolite, mystérieux en lui. Il permet dans les sciences un traitement mathématique et des déductions théoriques. Ces modèles étant le résultat de simplifications doivent être l'objet d'une constante vérification et révision. En théologie, cependant, les choses sont quelque peu différentes. Le modèle théologique, en vertu du caractère spécifique de son objet, ne peut être, selon Ramsey, une structure isomorphe, formalisable sous forme logique ou mathématique,vérifiables expérimentalement et toujours perfectibles, au fur et à mesure des progrès de la recherche et de l'expérimentation. Le modèle théologique est à

---

(1) Pour Kant, le "schème" est une médiation entre le phénomène perçu par les sens et les catégories par lesquels l'entendement unifie l'expérience. Pour Piaget, le schème est à situer au niveau d'un comportement qui ferait l'économie d'une représentation mentale. Pour beaucoup de logiciens modernes, il s'agit par contre de concepts opératoires au niveau de la représentation ("schèmes opératoires"). C'est donc au sens proprement kantien que nous parlerons de "schèmes". Cf. P. FOULQUIE, Dictionnaire de la langue philosophique, Paris 1962, p. 655 et LALANDE, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1947, p. 932-933.

situer plutôt au niveau de la métaphore littéraire, donc du schème ou de l'image. Mais la métaphore théologique pour remplir son rôle interprétatif doit avoir une valeur révélatoire, elle doit pouvoir indiquer un mystère et en même temps nous fournir une compréhension ou une clarification de ce mystère dans le sens où nous disons que "la glace est rompue", que "la lumière est faite". Elle doit avoir aussi un pouvoir explicatif au sens où elle permet de rendre compte de manière inclusive et cohérente du plus grand nombre possible de phénomènes. Il n'est pas possible de vérifier expérimentalement un modèle théologique; mais son pouvoir d'intégration et de dévoilement peut être testé. Le modèle théologique, dira encore Ramsey, c'est un mot-clé capable de caractériser avec bonheur une situation religieuse qui a toujours quelque chose de particulier et d'insolite (odd). C'est pourquoi, en général, ce mot-clé sera accompagné d'un qualificateur (qualifier). De Dieu, on dira ainsi qu'il est amour infini. Par ailleurs, en théologie, un seul modèle ne suffit pas à rendre compte de la totalité de la réalité à interpréter. Ce modèle devra toujours être articulé à d'autres modèles. L'utilisation d'un seul modèle ne peut conduire qu'à des simplifications abusives. C'est ainsi que l'hérésie peut être comprise comme l'emploi abusif d'un modèle qui est développé au détriment de tous les autres, ou en dehors de son contexte originel. Le choix d'un modèle unifiant et dominant en théologie reste, en tout état de cause, une tentative soumise à la critique et à la révision. Le critère décisif,sera de juger si nous parvenons ainsi à rendre compte de ce qui caractérise fondamentalement toute situation religieuse, à savoir comme une situation insolite de dévoilement cosmique (odd disclosure) qui suscite en nous engagement (commitment), discernement (insight) et adoration (worship) (2).

---

(2) Cf. IAN T. RAMSEY, Religious Language, Londres 1957; Models and Mystery, The Whidden Lectures,for 1963, Londres, New York, Toronto 1964; Christian Disclosure, some logical explorations, The Riddel Memorial Lectures, Londres, New York, Toronto, 1965. Voir aussi JOHN MAC INTYRE, The Shape of Christology, p. 8 s., p. 54-83, p. 172 s., Londres 1966. A notre avis, cependant, le modèle théologique est plus de l'ordre de l'analogie que de la métaphore puisqu'il a une valeur opératoire et explicative, et pas seulement rhétorique.

Il nous paraît opportun de signaler ici que la plupart des monographies théologiques contemporaines les plus célèbres et qui ont suscité les plus vifs débats ont été orientées ainsi autour d'un schème ou d'un modèle dominant ou, plus exactement, de l'opposition entre deux modèles entre lesquels nous étions sollicités de choisir: ainsi l'opposition entre Eros qui est orienté du bas vers le haut et Agapè qui est le mouvement opposé du haut vers le bas, l'opposition encore entre le temps cyclique grec et le temps biblique linéaire, la verticale de la Révélation et l'horizontale de l'histoire, l'eschatologie comme un futur à venir ou comme l'irruption de l'éternité dans le temps (3). Un schème spatial ou temporel soutenait à chaque fois ces discussions sans que l'on ne se soit guère demandé si de telles schèmes étaient appropriées à l'objet théologique.

Mais il est vrai que toute théorie interprétative a besoin d'un support sensible, donc de schèmes, pour se développer. Dans la science moderne, les notions d'espace, de masse, d'énergie, d'atome sont supposées avoir perdu toute référence aux notions intuitives qui ont été à l'origine de la physique newtonienne et de son développement. Et pourtant, il n'est pas un manuel de physique ou de chimie qui ne nous donne pas une représentation picturale de l'atome, que ce soit le modèle de Bohr ou de Perrin. De même, la biologie oeuvre à partir du monde étrange des macro-molécules dont certaines caractéristiques n'ont jamais pu être observées à l'oeil nu, mais sont déduites de l'expérimentation et de certains calculs. Lorsque le microscope ne suffit plus à nous donner des images adéquates, voici que cet univers de protéines nous est restitué sous forme de schémas isomorphiques dont la rigoureuse architecture n'est après tout qu'une construction de l'imagination. Ce sont ces schémas et diagrammes purement intuitifs qui vont servir de support à de nouvelles découvertes et à de nouvelles théories. C'est même lorsque l'on se sera aperçu de leur inadéquation foncière que la science fera un nouveau bond en avant, grâce à l'invention de nouveaux schèmes et de nouveaux modèles (4).

---

(3) On pourrait évoquer aussi l'utilisation quasi-dévorante du modèle de Dieu comme Fondement de l'Etre chez P. Tillich ou du modèle de Dieu comme Energie chez Henri Babel, Ce que l'on croira demain, Neuchâtel 1965.

(4) Cf. G. BACHELARD, La Philosophie du Non, Le Matérialisme rationnel; J. MONOD, Le Hasard et la Nécessité, Paris 1970.

Les modèles scientifiques, même lorsqu'ils reposent sur des schèmes intuitifs contestables, vont pouvoir grâce à la formalisation mathématique et à l'expérimentation être soumis à un contrôle rigoureux, à tel point qu'un modèle qui, au départ, apparaissait comme un modèle théorique, une hypothèse de travail, une pure construction de l'imagination créatrice, va s'imposer de plus en plus comme une représentation adéquate de la réalité. Les modèles vont ainsi suggérer des groupes de transformation qui correspondent à des règles de transformation qui s'effectuent dans la nature elle-même (5).

Dans la mesure où, en théologie, la notion de modèle demeure une métaphore ou plutôt nous paraît-il, une analogie que l'on ne peut soumettre à la vérification expérimentale, le modèle va rester un modèle purement imaginatif, ouvert à tout ce que l'imagination a non seulement de proprement "génial" par sa faculté d'invention et d'anticipation, mais aussi d'arbitraire et de contestable par sa faculté de sublimation et de rêverie abstraite et utopique. C'est la raison pour laquelle il est demandé au théologien de constamment soumettre ses propres modèles à l'épreuve des normes et des critères communément admis dans cette discipline. Seuls seront finalement admis en théologie les schèmes et les modèles qui auront résisté à cette épreuve. Il n'est donc pas question en théologie de rejeter purement et simplement l'utilisation de schèmes et de modèles, mais de les soumettre à un contrôle qui devrait être non moins rigoureux que celui qui est exigé par les sciences expérimentales dans leur champ propre de recherche.

Ian T. Ramsey et John Mac Intyre ont cherché à tester certains de ces modèles théologiques: le premier en ce qui concerne la doctrine de la rédemption et l'idée d'un Dieu personnel, le second en ce qui concerne la christologie (6). Nous examinerons à notre tour de manière critique les modèles théologiques appliqués à l'idée de Dieu, du rapport Dieu-monde ou Dieu-histoire, à la notion d'une économie divine de salut.

---

(5) JEAN ULLMO, La Pensée scientifique moderne, p. 251-293.

(6) I.T. RAMSEY, Christian Disclosure, ch. II et III; J. MAC INTYRE, op. cit., ch. IV, V et VI.

2. Modèles servant à décrire l'idée de Dieu :

Dans les religions animistes païennes, Dieu est conçu sur le modèle d'un fluide magique, d'une énergie surnaturelle et mystérieuse qui possède des vertus d'irradiation, de pénétration et de destruction. Tous les systèmes de pensée de ces religions tant au plan social, anthropologique, théologique gravite autour de ce modèle de base: le mana, force sacrée d'une Nature que l'homme n'est pas encore parvenue à maîtriser et dominer. Dans l'Ancien Testament et les religions sémitiques anciennes, Dieu est conçu, et probablement en correspondance avec le démarrage d'une véritable agriculture, d'une exploitation systématique du sol et des eaux, comme un Seigneur terrien, le Baal qui est aussi en même temps le Maître du Ciel, du tonnerre et des éclairs, annonciateur des pluies d'hiver. Ce Dieu inspire à la fois crainte et séduction. Dans la pensée patristique grecque, Dieu a tous les attributs des dieux grecs et romains. Il est le Dieu solaire, sorte de Jupiter Héliopolitain, le Dieu Lumière dont les énergies irradiantes pénètrent l'univers tout entier et l'âme humaine en particulier, mais aussi Dieu immuable, Premier Moteur et Unité originaire d'où dérive toute pluralité. Il est donc aussi en même temps le Dieu de la métaphysique grecque. Il est sans doute encore Seigneur, Kurios, mais non au sens du propriétaire terrien, mais au sens impérial, et là encore comme symbole solaire.

Au Moyen-Age, cette conception du Dieu-Lumière disparaît presque complètement. Dieu est conçu comme le Souverain Juge selon un modèle inspiré par le système féodal. A l'époque des lumières, Dieu devient principe d'ordre et d'harmonie, Raison universelle. Au XIX^{e} siècle, Dieu est la Personne absolue ou l'Esprit absolu conformément à l'idée romantique de la valeur irremplaçable et insurpassable de l'Individu conçu comme personnalité spirituelle. Assez curieusement, en effet, on ne trouve jamais dansla théologie chrétienne, avant le XIX^{e} siècle, d'insistance sur l'idée d'un Dieu personnel, idée qui paraît pourtant absolument fondamentale à la plupart des théologiens et des fidèles d'aujourd'hui.

Le pluralisme culturel du XX^{e} siècle favorise le foisonnement des modèles appliqués à Dieu. A côté du modèle de la Personnalité absolue,

on nous propose le Dieu supra-personnel, fondement et abysse de l'être (P. Tillich), le Dieu sens moteur de l'histoire et des transformation sociales (H. Cox), le Dieu dont les potentialités ne sont pas encore toutes actualisées, nécessaire et contingent, parfait et perfectible, souffrant et faible, mais ultimement victorieux (Charles Hartshorne), le Dieu absent et mort, mais qui, un jour nous révélera son vrai visage (Altizer).

A partir d'un tel modèle, on nous proposera une refonte totale de tout le système théologique, une révision radicale et une réinterprétation de tous les points de la doctrine chrétienne. Que l'on nous permette de donner ici un seul exemple qui nous semble particulièrement typique. Il s'agit du modèle proposé par Henry Babel dans son livre "Ce qu'on croira demain". La science physique contemporaine suggère à Henry Babel le modèle de Dieu comme énergie spirituelle, modèle que l'on retrouverait également dans les oeuvres de Bergson ou du Père Teilhard de Chardin. Mais Henry Babel a le mérite de développer ce modèle de manière suffisamment systématique pour qu'une question critique fondamentale soit posée à ce sujet.

Babel part de l'idée que toutes les grandes religions de l'humanité sont fondées sur cette notion du divin comme énergie.

"Toutes les grandes fois de l'histoire ont toujours professé que l'Esprit divin était une énergie réelle, d'une qualité plus subtile que l'énergie matérielle, susceptible d'utiliser un organisme humain réceptif et d'y déterminer des phénomènes et des états de conscience spécifiques (7).

D'où cette définition de l'Esprit divin donnée par Babel et qu'il pense pouvoir retrouver dans le Nouveau Testament, en particulier dans I Jean 1/5:

"La lumière invisible de l'Esprit est une énergie rayonnante et ondulatoire réelle, mais d'une qualité si subtile et si haute que seul un organisme humain est à même, en certaines conditions données, de la saisir...

Je suis persuadé que cette phrase de la première lettre de Jean ne doit pas être interprétée dans un sens poétique. Elle signifie que Dieu se manifeste dans le monde sous forme d'une énergie dont la sphère déborde celle des radiations physiques. Mais il s'agit là d'une énergie réelle ayant la vertu de guérir les maladies morales et organiques et d'ouvrir au fond de notre être la source de la vie éternelle" (8).

(7) H. BABEL, op. cit., p. 45; cf. aussi p. 26.

(8) Ibid., p. 44.

De cette définition de Dieu comme énergie spirituelle, Babel tire une explication de la crise religieuse contemporaine:

"Si, de nos jours, l'existence et l'action de l'Esprit dans la conscience humaine paraissent problématiques, cela provient du fait que notre époque n'a pas poussé l'étude de l'énergie spirituelle aussi loin que celle de l'énergie matérielle (9).

Il réinterprète de même à sa manière la doctrine de la Création:

"L'univers physique et visible a commencé par le jaillissement de l'énergie lumineuse émise par l'Esprit créateur. Il s'est constitué par condensations successives de cette énergie. Cette énergie s'est organisée ensuite, et dans la complexification des êtres vivants, tend à s'épanouir dans les facultés psychiques de l'être humain qui, dans certaines conditions de réceptivité, est à même d'entrer en communication avec elle et de s'associer ainsi à son oeuvre sans cesse continuée" (10).

La notion d'énergie divine rend compte également du devenir et de l'histoire:

"Tout s'éclaire si l'on part de l'idée que la toute-puissance divine est potentielle. Elle s'actualise par étapes...Toute sa puissance se manifeste, mais se déploie dans le temps"(11) .

Le succès du christianisme primitif s'explique lui-même par ce concept d'énergie:

"Il s'agit de sa certitude de la possibilité d'une expérience permanente de l'Esprit comme source d'énergie psychique, morale et même physique dans la vie des individus... Le christianisme primitif fut un mouvement qui exerça une contagion parce qu'il était pneumatique et énergétique. Et c'est la plupart du temps, l'absence actuelle de ce facteur qui explique son déclin dans les sociétés actuelles" (12).

Les miracles de Jésus trouvent encore leur justification:

"... Les miracles de Jésus sont des dynamis, c'est-à-dire des actions dynamiques, des manifestations de dynamisme identique à la puissance de l'Esprit" (13).

La résurrection est elle-même une conséquence de ce dynamisme de l'Esprit-énergie:

"La germination d'une graine est l'effet de l'apport de l'énergie extérieure, en l'absence de quoi elle est dans un état de dormance. Ainsi donc, d'un organisme mortel mais animé par la vie qui ne vient pas de lui, peut naître et se développer une autre personnalité appelée à la vie éternelle dont l'essence provient de l'apport du rayonnement de l'Esprit divin.

---

(9) p. 35; (10) p. 56; (11) p. 68; (12) p. 85; (13) p. 86 s.

Le problème de la survie doit donc toujours être posé en termes d'énergie... Cette personnalité est en germe dans notre corps, mais peut être étouffée. En se développant elle devient une réalité énergétique qui survivra à notre désintégration matérielle" (14).

Les rapports entre l'esprit et la matière sont également redéfinis:

"L'énergie psychique et spirituelle chez l'être humain utilise l'énergie matérielle, et l'énergie matérielle est le produit d'une condensation de la lumière qui, elle, procède d'une source transcendante "laquelle est Dieu" puissance génératrice d'énergie" (15).

Enfin les rapports science et foi sont définitivement élucidés: la religion de demain conciliera les résultats de la science avec un monothéisme éclairé; science et foi penseront l'univers en termes d'énergies (16).

Il n'y a pas jusqu'au mythe qui se trouve réconcilié avec la science et la foi:

"Les mythes antiques sont, à mon avis, l'expression d'une conception énergétique du monde" (17).

Celle-ci permet de démythologiser le mythe tout en sauvegardant sa substance.

L'exemple que nous avons choisi a sans doute quelque chose de caricatural. Mais il montre bien la fonction d'un modèle en théologie, lequel tend toujours, quoique souvent à des degrés infiniment plus nuancés, à jouer le rôle d'une théorie explicative totalisante, avec une naïveté souvent déconcertante.

On comprend, dans ces conditions, la protestation véhémente des théologies contemporaines de la mort de Dieu qui dénoncent l'usage aliénant de toutes ces images ou modèles de Dieu dont l'Eglise s'est nourrie abusivement à travers les siècles dans une vaine tentative d'explication du monde et de systématisation de la foi. La théologie et la foi ont sans doute besoin d'être remises sans cesse en question par d'impitoyables critiques iconoclastes. Est-ce à dire qu'elle doivent renoncer pour autant à toute représentation du divin comme tel, comme nous y invite d'ailleurs le deuxième commandement?

C'est bien ce à quoi nous convient les théologies négatives. Il faut observer cependant que les théologies négatives de l'Eglise ancien-

---

(14) p. 139 et 144; (15) p. 156; (16) cf. p. 157; (17) p. 159.

ne, contrairement aux théologies négatives modernes, avaient cru pouvoir conserver le modèle trinitaire qui énonce la réalité d'un Dieu vivant, communion d'Amour entre des Personnes ou Hypostases, à la condition expresse que ce modèle soit compris comme l'énonciation d'un Mystère que l'on ne saurait que prier, adorer, en un mot, vivre dans la foi, mais non penser à l'aide d'un système de représentations et de concepts. Ce qu'est l'Amour en Dieu, en quoi consiste cette communion entre trois Personnes, que sont les Hypostases? Nous ne saurions le dire. Le modèle trinitaire ne nous dit pas ce que Dieu est. Il dit seulement que Dieu existe comme Réalité vivante et que l'essence de cette Réalité est un Mystère d'Amour inter-relationel. Le modèle trinitaire tel qu'il est compris par la théologie patristique négative est par excellence ce "disclosure model" ou ce "mystery model" qui, selon I.A. Ramsey, peut seul convenir à l'explication théologique.

Mais vouloir, à partir de ce modèle trinitaire, élaborer, comme Barth le fait, toute une doctrine de Dieu et de la Révélation est justement ce qui n'est pas possible, ou plutôt illégitime, en théologie. La foi ne peut penser son objet qu'à partir de schèmes et de modèles et c'est pourquoi elle a cru bon de se donner le modèle trinitaire comme modèle normatif. Mais ce modèle ne lui permet pas d'opérer à partir de là une quelconque systématisation ou explication totalisante et spéculative.

Paul Tillich a commis la même erreur en ce qui concerne la désignation de Dieu comme l'Etre lui-même. On ne saurait de même déduire une doctrine de Dieu de cette définition et de l'application à Dieu des structures et des catégories ontologiques. Toute la théologie traditionnelle avait, depuis Aristote, insisté au contraire pour dire que Dieu est par delà les catégories et les structures ontologiques et que, s'il peut être désigné comme l'Etre lui-même, ce n'est que d'une manière analogique et symbolique, comme l'Etre véritable par rapport à l'être dégradé qu'est l'être mondain, ou encore comme au-delà de l'Etre, comme

super-Etre auquel on ne saurait appliquer les catégories (18).

Dans les théologies de la mort de Dieu, Jésus de Nazareth, comme Evénement historique, Homme véritable, Espoir de l'humanité, celui qui donne un Sens à ma vie, tend à se substituer au modèle trinitaire. En règle générale, ces théologies, comme les théologies négatives anciennes, utilisent leur modèle de manière limitative et ne cherchent pas à interpréter toute la réalité en fonction de ce modèle. Toutefois, une question doit leur être posée: est-il possible de se référer au Christ ou à la figure de Jésus-Homme sans poser implicitement le modèle trinitaire au sens, du moins, de la théologie apophatique? L'image biblique de l'homme n'est-elle pas en effet toujours celle d'un homme coram Deo? Peut-on, au nom de la foi biblique en l'avenir de l'homme, se réclamer pour autant d'un homme sans Dieu et d'un Christ qui proclamerait sans autre "la mort de Dieu"?

On pourrait nous répliquer qu'il s'agit avant tout de mener à son terme le processus de démythologisation et de sécularisation qui s'accomplit à l'intérieur de la Bible déjà et que la seule règle herméneutique est de traduire l'Evangile dans un contexte et une terminologie a-religieux. Nous retrouvons ici le problème des critères théologiques et de leur relativité. Dans la théologie traditionnelle, tout modèle théologique est supposé être soumis à la vérification par le donné scriptuaire. La "nouvelle théologie" semble adopter pour critère ultime de vérification la modernité elle-même.

La théologie peut-elle ainsi, au gré des circonstances, utiliser le modèle qui lui paraîtra le plus adéquat à actualiser le Message chrétien, ou ne devons-nous pas plutôt penser que le modèle christologique et trinitaire demeure encore, compris dans son intention apophatique, et jusqu'à preuves du contraire, le modèle normatif en théologie? Nous retrouvons ici la question posée à la fin de notre chapitre IV au sujet du Dogme.

---

(18) Cf. par exemple: PLATON, République, 6, 493a et 7, 529b; E. GILSON, Introduction à la Philosophie chrétienne, p. 207; P. AUBENQUE, Le Problème de l'Etre chez Aristote, p. 412-415; N. BERDIAEFF, Vérité et Révélation, p. 123-124; J.L. SEGUNDO, Berdiaeff, une réflexion chrétienne sur la personne, ch. III, Paris 1963. On lira surtout avec intérêt l'étude de GUSTAV SIEWERTH, Das Sein als Gleichnis Gottes qui dans une perspective thomiste insiste avec force pour que l'on distingue Dieu, l'Etre de l'étant et les étants (Heidelberg 1958).

3. Les schèmes et les modèles relatifs au rapport Dieu-monde :

Dans la mesure même où tout élément de la réalité finie peut nous apparaître, à un moment donné, porteur de la présence divine (19), il est certain que nous pouvons chercher à exprimer l'idée de Dieu selon un nombre quasi-infini de schèmes. La seule condition posée par la théologie chrétienne traditionnelle est qu'ils puissent s'harmoniser ou être compatibles avec le modèle christologique et trinitaire.

Il en est autrement lorsque nous cherchons à concevoir les rapports entre Dieu et le monde, Dieu et l'histoire, Dieu et la réalité humaine. Nous avons vu que le théologien pouvait choisir entre six modèles logiques différents (chapitre IX). Cependant, pour la commodité de l'analyse, nous pensons qu'il est possible de réduire ces six modèles à trois modèles fondamentaux dont l'un comporte, nous allons nous en apercevoir bientôt, deux variantes. Nous verrons aussi que le théologien pense souvent le rapport Dieu-monde et Dieu-histoire selon des modèles non équivalents, ce qui, en fin de compte, nous permettra de mettre à jour un nombre assez grand de possibilités.

Mais cherchons d'abord à bien dégager les modèles plus fondamentaux.

1) L'équivalence et l'implication peuvent se ramener à un premier modèle qui est celui de l'identification de Dieu et du monde, ou de Dieu et de la temporalité.

Ce modèle pose l'immanence de Dieu par rapport au monde et il tend à concevoir Dieu comme l'âme, le souffle, l'Esprit du monde (stoïcisme, mysticisme, hégélianisme), l'Etre des étants (ontologisme).

2) La négation et les deux formes disjonctives posent Dieu et le monde, Dieu et le temps comme deux réalités extérieures et étrangères l'une à l'autre. Dieu devient alors le "Tout Autre", la "Transcendance absolue", "le Dieu des cieux", l'Eternel, etc... Ce Dieu est commun à la théologie de la différence qui pose Dieu comme en dehors du monde et transcendant au monde et la théologie de la disjonction qui rejettent ce Dieu transcendant pour ne garder que le monde ou, du moins, se montre

---

(19) Cf. P. TILLICH, Religion biblique et Ontologie (deuxième édition) p. 30-31 et Théologie de la Culture , p. 115.

incapable de concevoir un autre Dieu que le Dieu transcendant. La théologie protestante de Kierkegaard à Barth et Bultmann est ainsi fondée sur la différence absolue entre Dieu et le monde. Les théologies de la mort de Dieu se sont développées dans ce même climat et elles ont simplement poussé plus loin encore l'opposition. La simple négation logique est devenue une alternative, une exclusion, voire une contradiction.

3) La troisième possibilité reste la conjonction ou relation dialectique: Dieu est à la fois transcendant et immanent au monde ou à l'histoire. Ainsi dans la Bible, Dieu est dit habité "au plus haut des cieux, dans les lieux élevés" et pourtant il est déclaré par Sa Parole "tout près de toi, dans ta bouche et dans ton coeur" et non dans le ciel ou par delà les océans (Deut. 30/11-14).

Cette structure dialectique du rapport Dieu-monde, qui est comme une constante de toute la théologie classique (contrairement aux théologies modernes qui ont tendance à se porter vers les extrêmes), a bien été mise en lumière par E. Przywara dans son livre sur l'Analogia entis en théologie catholique (20).

Pour Przywara, le monde doit être dit à la fois semblable à Dieu et différent de Dieu; Dieu est toujours lui-même au-delà de nous et en nous. Ce rapport dialectique s'exprime dans le catholicisme par la doctrine de l'analogia entis où les pôles de la transcendance et de l'immanence n'apparaissent pas comme les termes d'une alternative, mais comme complémentaires, et la création, bien qu'entièrement dépendante de Dieu, a sa propre valeur autonome. Dieu et la création ne sont pas dès lors conçus comme identiques (cas du panthéisme), ni comme des unités explosives et antithétiques (comme dans le cas du piétisme ou de la théologie inspirée de Kierkegaard), mais comme deux grandeurs indépendantes et pourtant fondamentalement unes.

Przywara opère tout à fait selon la logique de la conjonction, mais

---

(20) Cf. ERICH PRZYWARA, Polarity, A German Catholic's Interpretation of Religion, trad. A.C. Bouquet, Londres 1935. La première version allemande de ce livre devait provoquer une protestation violente de Barth contre l'analogia entis; cf. Dogmatique I, 1+ , préface.

il signale deux variantes de cette compréhension dialectique du rapport Dieu-monde:

a) la variante augustinienne qui présuppose une fusion finale de Dieu et du monde et qui s'oriente vers un spiritualisme mystique;

b) la variante thomiste qui maintient jusque dans le monde futur une dissemblance entre Dieu et les créatures et ne cessera de souligner la transcendance divine.

Si nous suivons les suggestions de Przywara, on peut donc définir quatre types possibles de modèles pour exprimer le rapport Dieu-monde, Dieu-histoire ou Dieu-réalité humaine.

1) un modèle de l'identification = modèle 1 (équivalence)
2) un modèle de l'opposition = modèle 2 (disjonction)
3) deux modèles de la ralation dialectique
   variante augustinienne = modèle 3a (conjonction)
   variante thomiste = modèle 3b (conjonction + disjonction).

On observera cependant que plusieurs théologiens n'utilisent pas le même modèle pour la relation Dieu-histoire que pour la relation Dieu-monde. Ainsi Bultmann et Cullmann s'accordent pour penser la relation Dieu-monde selon le modèle dialectique, Bultmann selon le modèle 3b et Cullmann avec une préférence sans doute pour 3a. Mais ces deux théologiens ont sur le rapport Dieu-histoire deux positions diamétralement opposées: Cullmann choisit le modèle 1 alors que Bultmann adopte le modèle 2.

Pour exprimer le double rapport de Dieu à l'espace et au temps, ou, si l'on préfère, au monde et à l'histoire, le théologien peut choisir ainsi entre 16 combinaisons possibles:

1.1 - 1.2 - 1.3a - 13b - 2.1 - 2.2 - 2.3a - 2.3b - 3a.1 - 3a.2 - 3a.3a - 3a.3b - 3b.1 - 3b.2 - 3b.3a - 3b.3b.

Il est certain qu'on peut concevoir encore d'autres variantes et combinaisons possibles:

Une variante 1a qui correspond strictement à l'équivalence.

Une variante 1b qui correspond à l'implication et où Dieu et le monde ne sont pas strictement identifiés.

Une variante 2a où Dieu et le monde sont simplement différenciés.

Une variante 2b où Dieu et le monde sont radicalement disjoints mais ne s'excluent pas réciproquement.

Une variante 2c où Dieu et le monde s'excluent réciproquement.

Une variante 3c où Dieu est transcendant et immanent au monde dans un rigoureux équilibre.

Ceci nous donne huit modèles possibles et si on envisage le double rapport de Dieu à l'espace et au temps, chaque terme d'une série pouvant se combiner avec chaque terme de l'autre série, nous aboutissons non plus à 16 combinaisons possibles, mais à 64!

Ce petit calcul, au demeurant fort simple, rend compte de l'immense variété rencontrée au sein des systèmes théologiques, abstraction faite du nombre quasi-infini des schèmes appliqués à l'idée de Dieu. On pourrait, à juste titre, objecter que ces modèles, pour être tous recevables, doivent être encore soumis au principe de vérification scriptuaire. Ceci aura pour conséquence que les 64 cases ne pourront pas être toutes remplies. Mais dans la mesure où les écrits bibliques ne sont pas tous homogènes et nous fournissent eux-mêmes déjà plusieurs modèles possibles du rapport Dieu-monde ou Dieu-histoire, comme l'exégèse contemporaine l'a dégagé de manière indiscutable, dans la mesure, aussi, où des pressions culturelles ambiantes vont s'exercer sur le théologien, on peut douter que beaucoup de cases ne soient pas remplies. On peut en tout cas s'attendre à ce que les cases non remplies le soient, un jour ou l'autre, et, à supposer que cela ne se produise pas, il serait relativement aisé de demander à un ordinateur de le faire.

Si nous évoquons ainsi la possibilité d'une "théologie électronique", c'est, tout à la fois, pour montrer les limites d'une théologie systématique qui peut n'être à la rigueur qu'un pur jeu gratuit de l'esprit, et, plus encore, pour montrer avec le plus de rigueur possible, que la théologie, à son insu, il va sans dire, n'échappe pas elle-même aux lois de la combinatoire mathématique, tout comme les systèmes mythiques ou parentaux primitifs qui ont été étudiés par Lévi-Strauss. Ces considérations n'entendent pas préjuger de la vérité de la théologie dans la mesure où celle-ci cherche à être fidèle à son objet, mais

ceci nous montre bien aussi sa relativité dans la mesure où elle peut facilement se laisser séduire par les outils dialectiques inhérents à toute pensée humaine.

Nous devons encore ajouter quelques mots sur les schèmes intuitifs qui sous-tendent les modèles qui régissent le rapport Dieu-monde et Dieu-histoire. Bergson nous a rendu attentif au fait que l'homme a toujours tendance à penser le temps en termes d'espace. La pensée théologique, à cet égard, paraît non moins incorrigible. Certes, elle a toujours cherché à se libérer de la conception cyclique du temps si en faveur chez les Grecs, dans tout l'Orient ancien et finalement dans toute société fondée sur les mythes. Mais les théologiens ne se sont pas faits faute de nous proposer, en particulier en ce XX^e siècle, toute une série de schèmes de remplacement: schèmes de la ligne horizontale (Cullmann), de la verticale qui coupe une horizontale, (Kierkegaard, Barth), d'une spirale qui tout en se déroulant repasse par les mêmes points (R. Niebuhr, E. Voeltzel), parabole (Teilhard de Chardin, P. Tillich) chaîne de cercles concentriques qui finit par se boucler sur elle-même (Hegel, Leisegang). Ces schèmes spatiaux ne sont certainement pas satisfaisants et adéquats. Mais Bergson a peut-être eu tort de penser que ces schèmes n'aient qu'une action négative et aliénante pour la pensée. Il semble, en effet, que la pensée ne puisse en réalité se passer de supports intuitifs à caractère spatial, du moins à un stade premier de connaissance. C'est ainsi encore qu'elle pensera le rapport transcendance-immanence selon le schème spatial haut vs bas. Mais la pensée peut aussi dans une phase d'approfondissement et de maturité parvenir à se libérer des schèmes spatiaux encore si grossiers et inadéquats. C'est alors qu'elle utilise les <u>modèles</u> qui lui permettent de définir de manière plus épurée, sur un mode analogique ou isomorphique, des <u>relations</u> entre phénomènes ou dimensions de la réalité. C'est en ce sens que, même en théologie, les modèles sont plus que de simples métaphores littéraires, mais de véritables figures logiques.

On peut vérifier cela notamment à partir de la <u>relation Dieu-homme</u> où la théologie de l'<u>imago Dei</u> en l'homme se trouve acculée à discerner une relation analogique entre Dieu et l'homme. Mais là encore divers modèles ou possibilités logiques vont s'offrir à la théologie:

1) Dieu et l'homme peuvent être conçus comme un rapport entre deux libertés avec les trois variantes suivantes:

a) la liberté de Dieu est conçue comme infiniment plus grande que celle de l'homme, bien que de nature semblable.

b) Dieu respecte la liberté humaine au point d'accepter de limiter sa propre liberté.

c) Liberté divine et liberté humaine sont conçues comme radicalement antithétiques.

2) On peut également concevoir le rapport Dieu-homme comme celui qui oppose une liberté (Dieu) à un être purement déterminé (l'homme) avec certaines nuances possibles: Dieu est libre, mais cependant déterminé par ses propres décisions (Dieu ne se repent pas); l'homme est déterminé mais il demeure responsable de ses actes (doctrine calvinienne de la prédestination par exemple). Ce qui permet d'envisager ici 4 variantes possibles:

a) Dieu est entièrement libre et l'homme entièrement déterminé.

b) Dieu est libre et déterminé, l'homme déterminé et libre.

c) Dieu est libre et déterminé, l'homme déterminé.

d) Dieu est entièrement libre, l'homme déterminé et libre.

3) On peut concevoir encore le rapport Dieu-homme comme celui de deux destins à partir de 3 variantes possibles au moins:

a) dans l'opposition (disjonction);

b) dans un rapport dialectique (conjonction);

c) dans l'identité (équivalence).

4) On pourrait à la limite concevoir Dieu comme entièrement déterminé et l'homme comme libre. C'est la possibilité choisie par certaines théologies de la mort de Dieu où l'histoire de Dieu apparaît soumise à l'évolution culturelle de l'humanité (étapes mythique, métaphysique, séculière) et où l'homme est considéré comme le seul sujet véritablement libre.

Certaines de ces possibilités devraient, en fait, être rejetées, car elles ne définissent pas une isomorphie entre Dieu et l'homme, mais bien plutôt une antinomie ou incompatibilité. Mais l'histoire de la théologie nous montre que celle-ci s'est pourtant évertuée à épuiser toutes les combinaisons possibles, y compris celles qui ne définissent plus une relation analogique, mais une relation identique ou dissemblable, tant il

est vrai que les schèmes culturels d'un agent libre ou d'un agent déterminé vont s'imposer au théologien et lui dicter des modèles qui ne seront pas toujours conformes aux modèles bibliques.

On pourrait encore vérifier ce que nous disons au niveau de l'anthropologie proprement dite qui a été développée par les théologiens, soit selon un schème tripartite (esprit-âme-corps), soit selon un schème bipartite (âme-corps), et en fonction, tour à tour, d'une logique de l'identité, de l'opposition ou de la relation dialectique.

Nous avons, par ailleurs, déjà démontré dans le chapitre précédent comment la christologie fait elle-même appel à une combinatoire logique. Cette combinatoire s'appuie elle-même sur des schèmes intuitifs (relation de contenant à contenu par exemple) et des modèles: modèle ontologique, modèle personnaliste, modèle de la Révélation (21). Le modèle christologique servira souvent aussi de modèle-clé pour comprendre d'autres relations: la relation Révélation-Ecriture, Parole de Dieu et parole humaine, Dieu-monde, Dieu-histoire, etc...).

4. Schèmes de l'économie divine :

Toute théologie qui considère le Christ comme le pivot autour duquel doivent être organisées les relations Dieu-monde, Dieu-histoire et Dieu-homme, comme les notions de révélation, de salut, d'eschatologie et même de création, va donc être amenée ainsi à privilégier un modèle christologique qui va exercer un rôle régulateur sur tous les autres modèles (22). Mais le modèle christologique amènera le théologien à envisager également le mode d'action divine dans le monde et l'histoire entre un "avant le Christ" et un "après le Christ".

Deux schèmes vont ici s'imposer à l'attention du théologien entre lesquels il hésitera souvent et qu'il devra même combiner s'il veut rendre pleinement compte de la richesse du donné scriptuaire: un schème bipartite

---

(21) Cf. J. MAC INTYRE, op. cit.

(22) Il nous semble que le modèle christologique le plus fondamental est celui du Christ comme vraie image de Dieu. Sous la pression des schèmes de transcendance et d'immanence, il sera converti en modèle ontologique avec les diverses possibilités logiques que nous avons déjà dégagées au chapitre IX. Le modèle psychologique ou de la Révélation ne peut qu'être à notre avis un produit dérivé du modèle ontologique.

(Ancienne Alliance, Nouvelle Alliance ou Loi-Evangile) et un schème tripartite (création-rédemption-eschatologie). C'est ainsi que saint Irénée oppose l'économie de la Loi (Ancienne Alliance comme pédagogie qui mène au Christ) à l'économie de la Grâce (accomplissement de l'ancienne alliance dans la nouvelle). Mais en même temps, il distingue trois degrés des manifestations de Dieu aux hommes: la vision prophétique par l'Esprit-Saint, la vision adoptive par le Fils et la vision paternelle dans le Royaume futur, de sorte que l'on peut véritablement parler non pas de deux étapes, mais de trois étapes historiques de l'humanité (23).

On retrouve cette même hésitation dans la théologie contemporaine qui souvent tend à substituer au couple Loi-Evangile ou Loi-Grâce le couple Promesse-Accomplissement. Mais ce schéma bipartite devient très vite un schéma tripartite: l'Ancien Testament est alors la Promesse non encore accomplie; le Nouveau Testament la Promesse accomplie, mais non encore complètement réalisée; l'Eschaton encore à venir, la réalisation pleine de la Promesse, son accomplissement définitif. La théologie de l'espérance de Moltmann nous paraît à cet égard une tentative significative pour tenter de transformer le schème bipartite Promesse-Accomplissement en un schème tripartite.

Les deux schèmes de l'économie divine que nous venons de signaler vont pouvoir ici encore engendrer des modèles théologiques avec leurs variantes habituelles: logique de l'identité, de l'opposition et de la relation dialectique, du moins en ce qui concerne le schème binaire, le schème ternaire ne pouvant entrer que dans une perspective dialectique.

Le gnosticisme chrétien, en particulier la théologie de Marcion, un certain libéralisme du début de ce siècle représentent une première possibilité: celle de l'opposition radicale entre le Dieu de l'Ancienne Alliance et le Dieu de la Nouvelle Alliance. Le premier représente un Dieu de colère et de vengeance, le second un Dieu d'amour et de pardon. Ce sont deux dieux différents, deux économies étrangères l'une à l'autre.

Le catholicisme médiéval, le calvinisme puritain, le fondamentalisme bibliciste représentent une deuxième possibilité: celle de la quasi-

---

(23) V. LOSSKY, Vision de Dieu, p. 32-37.

équivalence entre Loi et Evangile ou du moins de l'inclusion de la Loi dans l'Evangile. Dans cette perspective, la distinction entre la Loi et la Grâce n'est pas clairement maintenue. Selon la formule suggérée par Barth: "La loi est la forme de l'Evangile et l'Evangile est le contenu de la Loi". Tout dans l'Ecriture doit être alors compris, à la fois, comme Loi et comme Grâce. On ne comprend plus très bien alors l'apport décisif de la Nouvelle Alliance. Cette théologie de l'inclusion Loi-Evangile tend à être a-historique. C'est pourquoi Barth devra lui-même corriger sa formule et préciser qu'en tout état de cause l'Evangile pèse plus que la Loi comme détermination de l'économie divine.

Mais, contrairement à ce que croit Barth lui-même, sa logique, sur ce point, demeure une logique de l'implication et non de la relation dialectique. C'est dans le luthéranisme que le rapport Loi-Evangile est saisi vraiment dialectiquement, dans une tension oppositionnelle qui exclut à la fois l'identification Loi-Evangile comme leur disjonction. Loi et Grâce, Colère et Amour sont compris ici dans une logique de la complémentarité, comme les deux faces d'une même pièce de monnaie. On n'a pas l'un sans l'autre; mais une des déterminations sera toujours l'envers de l'autre. C'est la même Réalité, mais qui sera saisie comme Loi par l'homme incroyant et pécheur, comme Grâce par la foi. Cependant Luther ne cherche pas pour autant à équilibrer les deux pôles de cette relation dialectique conçue à partir d'une logique de la complémentarité. Sur la Croix, Dieu a vaincu sa Colère. Le chrétien n'est plus soumis à la Loi dans la mesure où il vit de l'Esprit. Il ressent encore le poids de la Loi dans la mesure où il demeure un homme pécheur qui participe au destin d'un monde qui reste lui-même fondamentalement incroyant. Mais intérieurement, c'est un homme libre et libéré.

La théologie de Calvin [illegible] nous orienterait, bien comprise, vers une logique de l'intersection. Il y a un secteur de la Loi qui concerne l'homme qui vit de l'Evangile: c'est la Loi dans son troisième usage, comme possibilité d'édification de l'homme croyant. Ceci représente une quatrième possibilité qui s'inscrit elle-même dans une optique dialectique, mais où la tension Loi-Evangile est considérablement réduite, puisqu'il existe une zone où les deux déterminations se touchent. La plupart des théologies éthiques se meuvent autour de ce qua-

trième modèle (23 bis).

Le schème bipartite avec les quatre modèles que nous avons dégagé possède pourtant un désavantage fondamental. C'est un schème qui ne nous permet pas de penser la réalité humaine historiquement. Dans ce schème, l'homme de tous les temps se trouve soumis à deux déterminations fondamentales et toujours les mêmes: le jugement et la grâce. Or l'histoire ne produit-elle pas du nouveau? N'est-elle pas marche en avant, mouvement? Deux termes ne suffisent pas à créer cette dynamique de l'histoire. Seule une pensée ternaire y parviendra. C'est pourquoi le schème binaire demande à être subsumé par un schème ternaire. C'est pourquoi aussi la dialectique hégélienne comprend trois termes, et non deux comme la dialectique luthérienne. La discussion Loi-Evangile entre théologiens luthériens et théologiens réformés demeurera stérile aussi longtemps que l'on n'aura pas pris conscience de ce fait.

Dans le schème tripartite qui est un schème dynamique, l'ancienne alliance est conçue comme orientée vers la nouvelle alliance et la nouvelle alliance comme orientée vers l'eschaton (24). Chez saint Paul déjà, la notion de loi elle-même est subordonnée à la notion de promesse. C'est ainsi qu'au chapitre 4 des Romains, la loi est comprise comme un des moments dialectiques de la Promesse. Mais du même coup, elle cesse d'être une détermination fondamentale de l'existence humaine. Elle devient un moment de l'économie salvifique. Il en est tout autrement, par contre, aux chapitres 5 à 7 des Romains où elle est conçue, comme chez Luther, comme détermination de l'existence, indépendamment de la Promesse.

Ceci nous montre les limites inhérentes aux schémas bipartite et tripartite. Le schéma tripartite parvient à penser l'existence historiquement, comme processus; mais il ne parvient pas, par contre, à rendre compte des déterminations existentiales, c'est-à-dire des composantes mêmes de cette histoire. Inversement, le schéma binaire rend compte des déterminations de l'existence, mais se révèle incapable d'exprimer la dynamique de l'histoire du salut. On a ici un phénomène analogue au mo-

---

(23 bis) Les hésitations de Bonhoeffer sur le tertius usus de la loi dans la deuxième partie de son Ethique nous paraissent très symptomatiques. On retrouverait les mêmes hésitations dans la théologie catholique contemporaine.

(24) On pourra utilement se reporter ici aux théologies de W. Zimmerli, G. Von Rad, W.G. Kümmel, J. Moltmann.

dèle trinitaire fondé sur un schème ternaire qui renvoie au modèle christologique fondé sur un schème binaire. Nous ne pouvons penser Dieu comme Vivant que selon une pensée ternaire, mais pour le penser en relation avec l'existence humaine, il nous faut alors recourir à un schème binaire. Il semble donc que notre pensée [illegible] soit contrainte de penser de manière ternaire la dynamique de la vie ou de l'histoire, et de manière binaire les déterminations de l'existence.

Mais demandons-nous encore quels modèles vont engendrer le schème tripartite de l'économie divine? Nous disions qu'il était difficile de l'envisager autrement que d'une manière dialectique, une relation ternaire ayant toujours un aspect dialectique. Mais les choses se compliquent ici dans la mesure où le théologien se pose la question de savoir [illegible] cette histoire du salut, qui se déroule en fonction d'un schème ternaire, se confond avec l'histoire universelle ou non. C'est alors que nous allons rencontrer à nouveau toute une série possible de modèles qui vont concevoir le rapport histoire du salut - histoire universelle à partir de l'identité, de l'inclusion, de la complémentarité, de l'intersection et de la réunion ou disjonction.

C'est ainsi, par exemple, que la théologie de l'histoire chez les Pères de l'Eglise orientale ou de Pannenberg penseront ces deux histoires dans le sens de l'inclusion, les théologies de Hegel ou de la mort de Dieu dans le sens de la disjonction, celles de Barth ou de Tillich dans le sens de l'intersection, celle de Luther avec sa doctrine des deux Royaumes dans le sens de la complémentarité.

A partir de ces considérations purement descriptives sur le rôle des schèmes et des modèles en théologie, il conviendrait de mener une enquête beaucoup plus exhaustive et systématique encore, qui s'étendrait aux doctrines de la création, de la rédemption, de l'eschatologie, et même aux autres disciplines théologiques. Ceci permettrait alors de dégager les lois d'organisation logique qui coordonnent ces schèmes et modèles entre eux [illegible] à l'intérieur d'un système théologique donné (25).

---

(25) Une autre question devrait aussi être posée à propos de l'usage des schèmes et des modèles en théologie: c'est, bien entendu, celle de savoir si ces schèmes et modèles sont adéquats ou isomorphes à leur objet. Cette étude critique ne peut évidemment se contenter de considérations seulement formelles. Elle doit tenir compte des exigences de l'objet propre, des lois logiques, des données de la tradition et du contexte culturel présent. Elle implique donc une collaboration du toutes les disciplines théologiques.

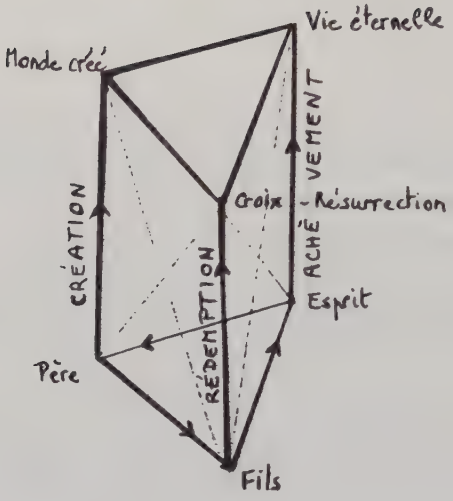
Mais cette étude d'ensemble dépasse le cadre de notre recherche. Pour clôre ce chapitre, nous nous contenterons d'analyser sous ce rapport un court texte théologique: le Credo.

5. Ebauche d'une analyse structurale du Credo :

Nous avons dans notre première partie insisté sur le fait que la foi chrétienne se trouve structurée autour de l'Evénement christique. Cette structuration originelle de la foi produit à son tour, disions-nous, le dogme trinitaire et le dogme christologique, c'est-à-dire, un nouveau principe d'organisation, une nouvelle structure. C'est cette question que nous aimerions maintenant reprendre. Comment passe-t-on du discours biblique, du Kerygme, au discours trinitaire et christologique, à un discours proprement théologique?

Les Credo de l'Eglise ancienne qui utilisent explicitement les modèles trinitaires et christologiques, qui sont donc organisés, structurés par ces modèles, nous ont paru constituer un lieu privilégié pour étudier non seulement cette structuration du discours théologique, mais encore le passage du discours biblique au discours théologique, puisqu'ils n'entendent, par ailleurs, que présenter un résumé succint du Message biblique, l'essentiel de la foi.

Si nous nous plaçons à un premier niveau d'analyse, qui est celui de l'analyse syntaxique traditionnelle, on ne peut manquer d'être frappé déjà par la cohérence extraordinaire de la construction. La création est rattachée à la personne du Père, la rédemption à celle du Fils, le renouvellement de toutes choses ou une nouvelle création au Saint-Esprit. On a donc ainsi une base triangulaire à trois termes (Père, Fils, Esprit) qui définissent chacun un axe de circulation de la pensée vers une autre base triangulaire (monde créé, croix-résurrection, vie éternelle) de sorte que la structure des Crédo anciens se présente, au premier abord, comme ayant la forme parfaite d'un prisme.



On voit immédiatement sur cette figure que le Credo suggère au théologien plusieurs grands axes de circulation pour sa pensée. La pensée pourra circuler, soit le long des trois axes verticaux, soit le long des lignes triangulaires, soit enfin accessoirement selon les diagonales. Mais la pensée ne pourra pas cheminer le long des faces rectangulaires du prisme, celle-ci étant incapable de se mouvoir entre plus de deux ou trois points.

Le Crédo va ainsi fournir à la théologie tout naturellement son organisation, ses grands axes de réflexion en fonction des articulations suivantes:

Plan 1 (base inférieure du prisme) :
Père - Fils - Esprit = Doctrine de la Trinité.
Plan 2 (base supérieure) :
Monde créé - croix, résurrection - vie éternelle = Economie.

Axe 1 : Père-monde créé = doctrine de la création.
Axe 2 : Jésus-Christ - Croix, Résurrection = doctrine de la Rédemption.
Axe 3 : Esprit - Vie éternelle = Eschatologie (26).

Les diagonales qui pourraient fournir d'autres cheminements possi-

---

(26) On sait que l'ecclésiologie hésite perpétuellement à se situer sur l'axe 2 ou 3, bien que le Credo situe explicitement l'Eglise sur l'axe 3. Nous devrions donc indiquer pour l'axe 3 normalement: ecclésiologie et eschatologie. Mais on remarquera qu'il est possible de penser l'ecclésiologie aussi sur le parcours Fils-Esprit-Monde créé qui utilise une des diagonales du prisme.

blesne sont pratiquement pas utilisées et on le comprend: car s'il est facile de passer d'un plan à un autre en pensant de manière binaire (Axes 1, 2 et 3), il est beaucoup plus difficile de penser un terme sur un plan et deux termes sur un autre plan (schème suggéré par les diagonales).

On comprend dans ces conditions que le Credo ait pu si longtemps être considéré par le théologien comme sa structure normative: il lui fournit en effet ce double avantage de lui suggérer, comme nous venons de le voir, une organisation d'une très grande pureté formelle, et d'autre part, si on suit les axes de circulation comme des vecteurs orientés (c'est-à-dire en respectant le sens des flèches que nous avons indiqué sur notre figure) de garder le schème historique du donné biblique.

Cependant il faut bien voir aussi que le Credo transforme la narrativité biblique en quelque chose de nouveau, qu'il initie un autre type de discours, et nous allons essayer de le montrer en utilisant maintenant les techniques et les méthodes de l'analyse structurale proprement dite.

Le mot "structure" prend ici une connotation beaucoup plus technique. Il ne désigne pas un simple arrangement syntaxique particulier comme celui que nous venons de dégager à propos du Credo et que nous avons représenté par un prisme. Nous nous étions encore placé au niveau de ce que l'on nomme la manifestation discursive. Ce que les structuralistes nomment eux-mêmes "structure" est à chercher à un niveau plus fondamental et à un caractère beaucoup plus général. Elle n'est pas simplement "un tout formé de phénomènes solidaires tels que chacun dépend des autres et ne peut être ce qu'il est, que dans sa relation avec eux"(27); elle est plus précisément "un ensemble de rapports considérés comme caractéristiques entre éléments dont l'identité et même la nature est jusqu'à un certain point, indifférente, et qui peuvent par suite, être changés, rem-

---

(27) Cf. A. LALANDE, Vocabulaire de la Philosophie, Paris 1947 , p. 1010, et 1011, "structure" sens B. Cf. encore H. SCHRÖER, "Struktur und Ordnung als theologische Bereitbegriffe" dans Dogma und Denkstrukturen, W. Joest et W. Pannenberg édit., Göttingen 1963, p. 29-55. Celui-ci rappelle que cette notion est fondamentale dans la philosophie de Dilthey, puis de Heidegger. Elle implique que les phénomènes humains se présentent toujours comme des totalités.

"Struktur ist ein Inbegriff von Verhältnissen wobei die Regelmässigkeit in der Beziehung der Teile in einem Ganzen besteht" (p. 32).

placés par d'autres éléments analogues sans que la structure soit altérée" (28). La structure est ici "un système de relations applicables à des phénomènes différents afin d'y découvrir des invariants" (29). L'analyse structurale, par ailleurs, ne s'intéresse pas seulement à cette recherche des invariants. Elle s'intéresse aussi à la manière dont un système de relations peut se transformer en un autre système. Or, c'est justement ce problème qui nous préoccupe ici: en quoi le discours théologique se distingue-t-il du discours biblique? Quelle est la logique qu'il met en oeuvre? (30)

La Bible, dans sa clôture canonique, peut être considérée comme un corpus qui constitue, comme tel, une vaste épopée, un récit narratif cohérent qui doit pouvoir être analysé à partir des modèles canoniques qui ont été appliqués avec succès jusqu'à présent sur des récits mythiques ou folkloriques (contes populaires russes notamment). Comme les mythes et les contes, elle se présente comme un récit dramatisé avec un avant et un après qui correspond à un renversement de la situation - en l'occurence un avant et un après la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth. Cet avant et cet après déterminent deux contenus dits topiques, dont l'un est posé, l'autre inversé, et auxquels se trouvent adjoints une séquence initiale et une séquence finale qui se trouvent en situation de corrélation. Les contenus topiques sont susceptibles d'être subdivisés chacun en deux séquences, voire plus. Ces séquences qui peuvent être ainsi réduites au nombre de six articulent, d'une part, des acteurs anthropomorphes qui jouent une fonction ou différentes fonctions dans le récit (ce sont les actants au nombre eux-mêmes de six: destinateur, destinataire, sujet, objet, adjuvant, opposant) (31), d'autre part, les contenus sémiques eux-mêmes. Ces derniers s'expriment à travers des catégories

---

(28) J. ULLMO, La pensée scientifique moderne, p. 99 s. et 261 s.

(29) U. ECO, La structure absente, p. 324.

(30) Nous suivrons pour cette analyse les procédures d'analyse dégagées par A.J. GREIMAS dans Sémantique structurale, recherche de méthode, Paris 1966, p. 141-221 et Du Sens, Essais sémiotique, Paris 1970, "Eléments d'une grammaire narrative", p. 157-182, et surtout "Pour une théorie de l'interprétation du récit mythique", p. 185-230.

(31) Les travaux les plus récents ont révélé l'existence de nouveaux actants, notamment du traître, qui se comporte plus comme un anti-sujet ou anti-héros que comme un simple opposant.

classématiques redondantes qui permettent de repérer des isotopies, ou parcours homogènes de sens, qui correspondent à ce que l'on nomme aussi un code. La compréhension du récit, de son message, s'effectuera à partir de cette double lecture de l'articulation du texte en séquences (armature) et en contenus investis (code). Notre intention n'est pas d'étudier en détail le récit biblique considéré dans son ensemble, mais seulement de relever ici ses principales articulations afin de les comparer ensuite avec les articulations du Credo, et de tenter, donc, de distinguer les caractéristiques propres du discours théologique par rapport au discours biblique au niveau de son organisation logique.

1) Séquence initiale : Etablissement d'un contrat entre Dieu et l'homme et rupture de ce contrat.

Les premiers chapitres de la Genèse nous présentent de manière proprement mythique - c'est-à-dire de manière anté ou a-historique les données du drame biblique. Dieu (destinateur) crée les cieux et la terre et investit l'homme créé à son image d'une responsabilité particulière: être son représentant sur la terre (contrat). Mais la désobéissance d'Adam rompt le contrat. L'homme (sujet-héros) désire manger du fruit de l'arbre de la connaissance (acquisition du savoir) afin d'accéder à la vie éternelle (objet de la quête). Mais sur la suggestion du serpent (opposant ou traître, voix de la terre?) , notre héros est entraîné dans la désobéissance. Celui-ci est du même coup disqualifié par le Destinateur et relégué dans un rôle de anti-héros. Il y a ainsi rupture de l'ordre et aliénation.

2) Contenu inversé 1 : réitérations du contrat. Nouveaux échecs.

L'histoire biblique, pour se poursuivre, nécessite que le contrat soit réitéré. Abraham est donc choisi par Dieu pour accomplir le contrat qu'Adam n'a pas su respecter et pour lequel il n'a pas pu se qualifier. Abraham se qualifie, par contre, en acdeptant de quitter son pays natal. Il devient l'homme de l'obéissance et de la foi et il reçoit un adjuvant: la Promesse. Après l'épreuve principale (sacrifice d'Isaac), la Promesse lui est réitérée. Mais Abraham meurt et ses descendants, héritiers de la Promesse, ne se révèlent pas à sa hauteur. Dieu réitère son contrat avec Moïse, David, les prophètes et leur donne un nouvel adjuvant

(l'Esprit). Mais en vain, le peuple d'Israël et toutes les nations persévèrent à la suite d'Adam dans la désobéissance

3) Contenu inversé 1 : nouveau contrat, mort et résurrection du Christ.

La venue du Christ marque l'accomplissement de la Promesse. Celui-ci apparaît comme un nouvel Abraham. Par son baptême et les tentations au désert, il se qualifie et reçoit l'Esprit dans sa plénitude (adjuvant). Il se révèle être vraie image de Dieu, son représentant sur la terre. Dans une épreuve décisive (sa mort sur une croix) il affronte l'opposant (Satan, le péché, le mal) et il remporte la victoire (résurrection). Du même coup, il récupère l'objet-manque (la vie éternelle). C'est alors que va se produire pour le destinataire (homme) un renversement de la situation (la bonne nouvelle ou Evangile).

4) Contenu posé 1 : expansion du nouveau contrat.

Le Christ ressuscite et tout est changé pour l'humanité. Celle-ci qui était enfermée dans la désobéissance et la mort est désormais rendue capable de vivre une vie nouvelle qui a nom foi et vie éternelle. Toutefois le péché et la mort subsistent encore bien que ces puissances soient déjà vaincues. Un nouveau processus s'est donc engagé, mais il n'est pas accompli. Cette phase est caractérisée par la reconnaissance du héros: celui-ci est proclamé par sa Résurrection et son Ascension, Nouvel Adam, Fils de Dieu et Seigneur et il faut que tous les hommes le confessent comme tel. (Objet-Message) Par ailleurs l'adjuvant Esprit est désormais promis à tous les croyants. C'est par lui qu'ils peuvent être associés à la victoire du Christ.

5) Contenu posé 2 : retour et vengeance du héros. Le Jugement.

Le mystère d'iniquité est à son comble. Mais le Christ revient, Satan, incarnation de la puissance du mal, est définitivement puni et éliminé. Il en est de même de ses comparses. Les justes reçoivent par contre leur récompense, l'objet tant désiré et déjà récupéré par le Christ: la vie éternelle.

6) Séquence finale : Réalisation du contrat primitif.

Après le jugement, c'est l'établissement de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre. (Mariage) Dieu et l'homme sont définitivement réconciliés. La nouvelle Jérusalem rappelle le premier Eden par sa gloire et sa splendeur. Il y a réapparition du fleuve et de l'arbre de vie et nous sommes

replacés dans un temps mythique, a- ou post-historique. Le cycle du récit se trouve entièrement bouclé. Il y a réintégration et restitution de l'ordre.

De ce découpage en séquences, une première évidence s'impose à nous: le récit biblique fonctionne bien comme un récit mythique, autour de l'axe sémantique Vie vs Mort. L'objet de la quête est la Vie et il faut que cette Vie passe du Destinateur (Dieu) au destinataire (homme) et cela ne sera possible que si cette Vie est arrachée entre les mains du Destinateur, donc par sa mort (la mort de Dieu). Mais Dieu ne peut accepter de se laisser priver ainsi de la Vie. Le récit biblique nous dit comment cette contradiction fondamentale a été surmontée par la médiation du Christ, vrai homme et vrai Dieu, union des contraires qui renverse la disjonction Dieu-homme en une conjonction. On observera cependant, avec Louis Marin, que le récit biblique n'implique pas un simple retour à l'état initial, mais un nouvel état. Au cours du processus de transformation des contenus, il y a acquisition supplémentaire. Ce n'est pas l'homme comme tel qui accède à la Vie éternelle, mais sa négation, l'Homme Nouveau, un Nouvel Adam qui n'est pas, comme le dit saint Paul, à l'image du premier Adam terrestre, mais du second. Ce supplément, cette dissymétrie, est indiquée par la formule canonique du mythe de Lévi-Strauss qui peut s'écrire, en tenant compte des investissements des contenus:

Mort (Homme): Vie (Dieu) $\simeq$ Mort (Dieu) : NON-Homme (Vie)

Ce supplément ou gain, toujours selon Louis Marin, qu'intègre la structure narrative, mais qui ne lui est pas nécessaire, exprimerait l'événement de l'histoire, la contingence ou l'aléa, l'émergence d'une nouvelle structuration, et non le simple retour à la structure antérieure compromise (32).

---

(32) Cf. LOUIS MARIN, Sémiotique de la Passion, Topiques et figures, Paris 1971, p. 107-110et notes correspondantes p. 221-222. Pour Louis Marin, cette irruption du contingent dans le récit laisserait ses traces particulièrement dans les noms propres et topographiques et ce supplément acquis par la médiation serait mis particulièrement en relief par le personnage du traître. Mais ce contingent est-il vraiment de nature historique ou ne serait-il que l'effet d'illusion référentiel produit par le texte lui-même (thèse de Greimas)? Il nous semble que l'analyse structurale n'est pas en position de répondre à cette question. Du moins est-elle parfaitement autorisée à le poser. Mais la question même du référent ressort d'une analyse non linguistique.

Si on se place maintenant au niveau des contenus investis et des codes qui les articulent en isotopies, on s'aperçoit que la Bible met en place un nombre énorme de codes, dont plusieurs sont récurrents du début jusqu'à la fin du récit. Le tableau que nous indiquons ci-après est loin d'être exhaustif: il ne contient ni le code naturel (animal/végétal/minéral), ni les codes sexuel, culinaire, parental. Il contient, du moins, ceux dont la redondance nous est apparue, à première vue, comme particulièrement marquée. On sera frappé immédiatement par la parfaite organisation logique de ces contenus et la symétrie non moins parfaite de l'ensemble. Le récit biblique apparaît ainsi comme un récit parfaitement programmé à la cohérence structurale irréprochable.

Deux cas se produisent en fait: ou deux termes sont conjoints, puis disjoints dans la séquence initiale, ou un seul terme est posé, puis nié. Lorsque deux termes ont été conjoints au départ, on les retrouve conjoints à l'arrivée (séquence finale), à travers une transformation qui s'opère à partir d'une conjonction dans une dominante disjonctive, pour se renverser ensuite dans une disjonction à dominante conjonctive. Lorsqu'un terme est posé au départ, on le retrouve à l'arrivée; quant à son contraire qui le nie, il est exclu à la suite d'une dialectique où le terme négatif est d'abord dominant, puis dominé par le terme positif. Mais que l'on se trouve en présence de deux termes conjoints qui vont appeler leur disjonction, ou d'un terme posé qui va appeler son contraire, on observera que l'opération de transformation est strictement isomorphe au niveau de tous les codes relevés, et que ce renversement s'opère toujours par la médiation de la mort du Christ. La négativité est ainsi dominante dans les séquences 2 et 3, dominée dans les séquences 4 et 5, exclue dans la séquence finale. La seule assymétrie observable est que cette négativité qui est posée ou intégrée dans la séquence initiale est absente ou éliminée dans la séquence finale (il n'y a donc pas une corrélation stricte entre la séquence 1 et la séquence 6).

La question devrait être posée de savoir, par ailleurs, s'il n'y a pas une isotopie fondamentale du récit à laquelle les autres isotopies sont subordonnées de manière hiérarchique. Nous réservons de traiter cette question dans notre quatrième partie, parce qu'elle est intimement liée

Séquences + Contenus / Isotopies	CORRELES 1	L'Homme se sépare de Dieu Contenus inversés TOPIQUES 2	TOPIQUES 3	L'Homme retourne à Dieu Contenus posés TOPIQUES 4	TOPIQUES 5	CORRELES 6
Code théologique	Dieu et homme conjoints, puis disjoints	Alliance avec Abr., Moïse et David vs peuple rebelle	Alliance par mort du Christ	Alliance s'étend à tous les peuples	Homme jugé Les élus sauvés	Dieu et Homme réconciliés
Code topologique	ciel et terre conjoints	ciel et terre disjoints	Christ descend du ciel	Christ remonte au ciel	embrasement ciel et terre	ciel et terre réconciliés par nouvelle création
Code de conduite	obéissance requise, désobéissance posée	obéissance des uns, désobéissance des autres	obéissance jusqu'à la mort	désobéissance vaincue par obéissance	désobéissance punie, obéissance récompensée	désobéissance éliminée, Liberté
Code permis-défendu	loi posée loi transgressée	loi rétablie loi violée	loi accomplie	loi remplacée par grâce	loi condamne, grâce sauve	grâce seule
Code alimentaire (pain, nourriture)	abondance posée privation annoncée	abondance vs privation (manne vs famine) Interd. alim.	peu = beaucoup (multiplication des pains)	surabondance vs privation (collecte J) Fin interd. alim.	Famines	Surabondance seule
Code biologique	Vie posée, mort annoncée	Vie vs Mort	Mourir pour vivre	Vie victorieuse sur mort	Jugement Vivants et Morts	Mort détruite Vie éternelle
Code ontologique	monde ancien posé, puis maudit	monde nouveau annoncé	irruption monde nouveau vs ancien	monde ancien vaincu par monde nouveau	monde ancien jugé	monde ancien détruit, monde nouveau seul.
Code social	communauté posée puis détruite	Individu vs communauté	Les Douze, embryon nouv. communauté vs monde	Communauté rétablie (Eglise)	Séparation communauté sainte et Babylone	destruction Babylone, nouv. Jérusalem

au problème du caractère plurivoque et symbolique du langage biblique. Elle nous paraît se situer, comme nous le verrons, au niveau du classème "histoire ou économie du salut", c'est-à-dire de ce que nous avons nommé dans notre tableau, faute de mieux, le code théologique.

Plus importante pour une comparaison avec le Credo, est la question des modalités du vouloir, du pouvoir et du savoir (compétence) qui sont essentielles à la production d'un faire narratif ou performance. Le récit biblique nous introduit dans un conflit de pouvoirs. Adam est investi d'un pouvoir limité ("tu peux manger de tous les fruits... sauf"). En cherchant à manger du fruit de l'arbre de la connaissance, (vouloir) il espère accroître son savoir, et du même coup son pouvoir ("vous serez comme des dieux"). Or ce savoir acquis apparaît illusoire: il se révèle être un faux-savoir (savoir de la Loi) qui introduit un divorce entre le vouloir et le faire. On remarquera qu'ici encore l'équilibre est rétabli par la médiation du Christ qui renonce à tout pouvoir afin d'arracher à l'homme son contre-pouvoir fondé sur le faux-savoir. Ce renoncement au pouvoir inaugure un nouveau pouvoir (le Règne du Christ), un nouveau savoir (la Révélation de Dieu en Jésus-Christ), un nouveau faire (la vie en Christ ou selon l'Esprit). Il présuppose à la base le renoncement à son propre vouloir, l'acceptation du vouloir de Dieu (Gethsémané). La condition de la victoire du Christ est dans sa kénose, le renoncement aux modalités du vouloir, du pouvoir et même du savoir (il ne sait pas quand viendra la fin...). Le chrétien est invité à se modeler sur cette kénose. C'est sur ce point que la logique biblique est la plus originale, la moins mythique - le mythe racontant toujours au contraire l'acquisition d'un savoir ou d'un pouvoir qui doit être arraché au destinateur. Le mythe, y compris celui du premier Adam, ne connaît pas, semble-t-il, ce renoncement aux modalités. Le récit biblique nous mettrait ici en face d'un faire paradoxal qui n'est pas le faire mythique habituel, mais le faire du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, lequel est aussi le faire de l'Homme Nouveau. (33)

---

(33) Cette hypothèse demanderait, bien entendu, à être vérifiée par une étude comparative du récit biblique avec des mythes qui cherchent à résoudre la même problématique.

Qu'en est-il maintenant du discours théologique inauguré par le Credo? Notre analyse portera avant tout sur le Symbole de Nicée-Constantinople, plus riche dans sa texture que la plupart des anciens Credos, mais sans négliger pour autant le Symbole sous sa forme occidentale, notamment le Symbole des Apôtres (34).

Tous les Credos de l'Eglise ancienne ont pour objet d'expliciter et de lier organiquement trois des actants du récit biblique: à savoir Dieu (le destinateur), Jésus-Christ (le sujet-héros) et l'Esprit (l'adjuvant principal). Les trois autres actants (l'homme comme destinataire, la vie éternelle comme objet de la quête et le péché comme opposant) sont également nommés, mais apparaissent de manière fort discrète. Dans le Symbole des Apôtres, l'actant destinataire est seulement présupposé, ou signalé de manière oblique: "les vivants et les morts". Par ailleurs, il est impossible de retrouver dans le Credo les six séquences avec leurs contenus corrélés, inversés et posés. Le Credo contient pourtant un récit narratif au deuxième article, mais c'est un récit enchâssé dans une organisation qui n'est pas elle-même du même type que ce récit et qui ne semble, à première vue du moins, n'opérer aucune transformation des contenus. La manière dont se pose le problème de l'énonciation et de son articulation avec les énoncés n'est pas moins troublante. Les Credos occidentaux contiennent bien trois "je crois" qui paraissent fonctionner comme des embrayeurs pour trois séries distinctes d'énoncés. Mais les Credos orientaux, (notamment le Symbole de Nicée-Constantinople), n'utilisent le "je crois" qu'une fois, le répétant ensuite seulement de manière implicite par la simple expression "kai eis" et ajoutant ensuite au 3e article deux nouvelles formules d'énonciation "je confesse" (un seul Baptême) et "j'attends" (la Résurrection et la Vie). Il n'est pas facile non plus de repérer un code homogène à tout le texte, une isotopie fondamentale, bref d'aborder ces Credos avec un quelconque modèle canonique.

Il faut donc procéder ici au préalable à une analyse plus fine dont

---

(34) Pour le texte de ces Credos anciens (une quarantaine de variantes) comme pour la compréhension de leurs contenus, nous avons utilisé le livre de J.N.D. KELLY, Early Christian Creeds, Londres 1960.

nous ne pouvons donner dans le cadre de ce travail que les résultats (35). On remarquera d'abord que dans le Symbole de Nicée-Constantinople notamment, les actants Dieu, Jésus-Christ, Esprit sont chacun définis de manière qualificative, puis fonctionnelle, c'est-à-dire d'abord en fonction de leur être, puis de leur faire. Au niveau de l'être, chacun de ces actants se caractérise par une égalité ou équivalence. Dieu est "le Père tout-puissant", Jésus-Christ est "Seigneur, de même substance que le Père", l'Esprit est aussi "Seigneur, adoré et glorifié conjointement avec le Père et le Fils". L'égalité dans l'être implique donc une égalité du pouvoir. Toutefois cette égalité dans l'être n'implique pas une équivalence totale. Vu sous l'angle de la relation d'antériorité, le Père, le Fils et l'Esprit forment une relation d'ordre qui est anti-réflexive, anti-symétrique et transitive: le Fils est engendré par le Père, l'Esprit procède du Père par le Fils (36). En langage des ensembles, une telle relation est dénommée relation d'ordre strict. La relation entre ces trois actants est donc énoncée de manière à la fois conjonctive et disjonctive, donc dialectique. Cette relation ne subit aucune transformation au cours des énoncés successifs, sauf en ce qui concerne le Pouvoir du Fils. C'est ici que s'insère le récit enchâssé qui raconte la vie du Christ de son incarnation à son ascension. La descente du Fils s'accompagne de la perte de son Pouvoir, il souffre, il meurt, frappé sous Ponce-Pilate (incarnation même du Pouvoir humain). Sa montée au ciel marque au contraire la restitution de son Pouvoir, l'établissement de

---

(35) Pour les procédures d'analyse d'un texte qui n'est pas entièrement narratif, nous renvoyons notre lecteur à A.J. GREIMAS, Sémantique structurale, p. 119-140 et F. RASTIER, "Situation du récit dans une typologie des discours" dans l'Homme, Revue française d'anthropologie, janvier-mars 1971, p. 68-82. Cette typologie des discours n'étant pas encore constituée, nous nous excusons à l'avance du caractère encore fragmentaire et inachevé de notre propre analyse.

(36) Nous laissons ici ouverte la question du filioque; si l'Esprit procède du Père et du Fils, la relation d'ordre prend une nature différente. Cela veut dire alors qu'il y a une égalité entre le Père et le Fils sous le rapport de l'origine de l'Esprit. Ce serait une relation d'ordre partiel et non strict. Il ne nous paraît pas cependant que le filioque puisse nécessairement entraîner une différence au niveau fonctionnel, comme le prétendent la plupart des théologiens.

son Règne. Ce renversement de situation est bien marqué dans le texte grec du Symbole de Nicée-Constantinople par le temps des verbes. Alors que tous les verbes sont au participe aoriste de l'incarnation à l'ascension, sa prise de pouvoir est indiquée par un participe présent: "il siège à la droite du Père", il vient pour juger, et la séquence se clôt par un futur, son règne n'aura pas de fin.

Mais évoquer l'oeuvre du Fils, c'est déjà se placer au niveau fonctionnel, du faire des actants. Dans le Credo, on va passer effectivement tout naturellement du niveau qualificatif au niveau fonctionnel. L'appellation "Père" désigne déjà Dieu: 1) dans sa relation d'ordre par rapport au Fils. Il est le Père du Fils; 2) comme sujet d'un pouvoir: il est Tout-Puissant; 3) comme Créateur, c'est-à-dire sujet d'un faire. On notera au niveau de cette première séquence la conjonction ciel-terre, sa disjonction dans le deuxième article, sa conjonction à nouveau dans le troisième article, plus exactement après l'Ascension. On observera aussi que le seul faire attribué à Dieu est la Création, mais à l'aide d'un terme qui, en grec, dérive du verbe ποιεῶ, faire et qui doit donc être considéré comme largement inclusif de tout faire.

La fonction du Fils apparaît autrement complexe, notamment dans le Symbole de Nicée-Constantinople. Il participe à ce faire du Père. "Par lui, tout a été fait". Il se fait homme, lui qui est déclaré Dieu véritable. Il entre dans le créé, lui qui est engendré et non créé. Il participe au temps de Ponce-Pilate, lui qui est avant tous les siècles. Le récit enchâssé qui est chargé de transformer les contradictions laisse pourtant intact cette tension entre l'engendré et le créé, l'éternité et le temps. Ce sont des isotopies qui sont abandonnées. Le récit enchâssé répond à une autre question: le Fils se fait homme pour notre salut, il est crucifié pour nous. Ici réapparaît le destinataire et sa quête: la Vie. Le Credo ne transforme pas fondamentalement le discours biblique. A son tour, il insiste sur la kénose du Fils, son non-pouvoir et son oeuvre de médiation qui procure à l'homme le salut, c'est-à-dire la Vie. L'opposition engendré vs créé répond à un contexte polémique: celui de l'arianisme. Cette isotopie disparaît purement et simplement

dans le Credo occidental (37). Par contre, le Credo occidental change également le temps des verbes du récit enchâssé après l'Ascension (ascendit in caelos, sedet ad dextram patris). Mais ce léger déplacement de l'axe des transformations (de la Croix à l'Ascension) doit alors attirer notre attention: est-ce que cela ne signifierait pas que pour les Credos, la question du passage du non-pouvoir au pouvoir est plus importante encore que la question du passage de la mort à la vie? Les Credos de l'Eglise ancienne ne nous entraîneraient-ils pas dès lors vers un déplacement de la theologia crucis vers une theologia gloriae, l'accent étant mis plus sur le Christ Juge et Triomphateur que sur le Christ humilié et crucifié? A en juger par la redondance de la modalité du pouvoir par rapport à l'axe mort vs vie, on serait tenté de répondre positivement.

Le troisième article est de loin le plus difficile à analyser. L'Esprit est désigné comme Créateur de Vie. Ce serait là sa fonction. Mais le texte ne l'explicite pas ou mal. Dans le Symbole de Nicée-Constantinople comme dans le Symbole des Apôtres, il n'est pas clairement dit si l'Eglise, le pardon des péchés ou le Baptême, la résurrection et la Vie éternelle sont des productions de l'Esprit, ou s'il s'agit là de simples nomenclatures, de simples juxtapositions de contenus qui sont simplement conjoints à l'Esprit. On peut sans doute lire le texte dans le sens suivant: l'Esprit-Saint qui a parlé autrefois par les prophètes et qui, aujourd'hui crée l'Eglise, le Baptême pour la rémission des péchés, et à l'avenir nous procurera la Résurrection d'entre les morts et la Vie éternelle. C'est une lecture parfaitement possible, mais qui ne s'impose pas, vu l'insertion de nouvelles formules d'énonciation: je confesse, j'attends (38). Le Credo se termine ainsi par une certaine ambiguïté, une ouverture de ses sémèmes à de futures interprétations. Il dit un processus en cours, inachevé. L'objet-quête n'est pas encore acquis. Il est seulement espéré. Du moins, à un niveau plus profond, ce troisième article présente une cohérence réelle: il nous paraît pré-

——— (37) note déplacée p 298.

(38) La même ambiguïté subsiste dans le Symbole des Apôtres qui se contente de juxtaposer les contenus de manière transitive, alors qu'il vient de dire: "je crois en l'Esprit-Saint". D'autres symboles ne disent rien d'autre que cette dernière phrase, ce qui est non moins déconcertant.

cisément s'organiser autour de l'axe inachèvement vs achèvement. La fonction de l'Esprit apparaît ainsi comme celle d'achèvement.

Tout le Credo pourrait être alors organisé au niveau profond autour du carré sémiotique "commencement-non-commencement vs fin-non-fin" ou, plus exactement, de son développement en hexagone logique avec ses trois axes de contradictoires "commencement/non-commencement, fin/non-fin, commencement et fin/ni commencement, ni fin". Le Père est alors celui qui est non-commencement et par qui tout a un commencement (fonction création, origine), l'Esprit, celui qui est non-fin et par qui tout a une fin (fonction achèvement, vie éternelle), le Fils, celui qui n'a ni commencement, ni fin et par qui tout a un commencement et une fin (fonction médiation). Cette organisation logique implique, comme nous l'avons vu, une tension entre ce qui est sans commencement et sans fin, l'incréé, l'infini, l'éternité, et ce qui a commencement et fin, le créé, le fini, le temps. Mais la question décisive posée par le Credo demeure celle du mythe: comment ce qui a commencement et fin (être voué à la mort) peut-il être sans fin (être promu à la vie éternelle)? Pour que cette contradiction soit résolue, il faut qu'un processus d'échange et de neutralisation ait lieu; mais ceci ne peut être produit que par un énoncé canonique de transfert, c'est-à-dire non plus simplement dans une structure intellectuelle, mais dans une structure narrative. Il faut que l'un des actants divins (celui qui exerce la fonction de médiation) se dépouille de sa vie et de son pouvoir afin de le transmettre à celui qui est mortel (en l'occurence, l'homme). C'est la fonction du récit enchâssé que d'opérer cet échange. On comprend dès lors aussi la rupture qui s'introduit dans le troisième article du Credo au niveau de l'énonciation. La création de la communauté nouvelle (l'Eglise) et le passage de la mort à une vie sans fin ne sont pas une implication logique directe du terme "Esprit". Ils présupposent eux-mêmes le récit enchâssé, la médiation du Christ.

La théologie trinitaire traditionnelle n'aurait donc cherché qu'à dégager cette structure profonde du Credo. Toutefois, le Message fondamental du Credo n'est pas la structure profonde. Il est dans le récit enchâssé qui raconte l'oeuvre de médiation du Christ. C'est pourquoi

la théologie chrétienne n'a jamais pu se développer seulement comme doctrine de la Trinité, systématisation des trois actants, Dieu, Jésus-Christ, Esprit. Elle s'est toujours attachée en même temps à l'histoire du salut de l'homme, et comme telle, elle ne peut renoncer à contenir dans sa propre systématisation des éléments narratifs, à parler donc des trois personnes de la Trinité non seulement selon leur relation d'origine, mais encore selon leur fonction dans l'économie du salut, au niveau des contenus investis.

Le discours théologique apparaît ainsi comme un discours métalinguistique qui cherche à dégager la logique profonde du récit biblique. Cependant c'est un discours qui s'arrête à mi-chemin dans sa systématisation logique. Car il cherche en même temps à sauvegarder le Message originel de la foi [redacted] et à le communiquer dans un contexte nouveau (39).

---

(37) Il en est de même du terme "un seul" très redondant dans les Symboles orientaux et qui disparaît complètement dans les Symboles occidentaux. Il s'agissait là de répondre, on le sait, à une autre attaque: celle qui consistait à accuser les chrétiens de trithéisme. L'analyse structurale permet ainsi de distinguer entre des sèmes qui sont pertinents pour l'organisation des contenus, de sèmes qui ne le sont pas et rendent compte seulement des variantes d'un texte.

(39) La théologie de la sécularisation, lorsqu'elle cherche à évacuer l'actant Dieu opère à cet égard une transformation considérable du discours biblique. Mais son discours reste cohérent dans la mesure où elle investit la case du destinateur: ce peut être dans ce cas Jésus lui-même (le sujet pouvant aussi être le destinateur) ou encore la Société future, l'Homme Nouveau, ce qui est logiquement possible aussi. L'adjuvant devient alors l'Esprit de Jésus ou l'Esprit de l'Homme Nouveau. Mais cette cohérence s'opère au détriment de la fidélité au Message originel.

Il est bien évident que certaines théologies spéculatives du passé en liquidant pratiquement l'actant homme et en se concentrant essentiellement sur l'opposition infini vs fini, ou incréé vs créé, ou les trois pôles trinitaires n'ont pas moins trahi ce Message, tout en demeurant d'une cohérence logique parfaite.

La cohérence formelle ne saurait être en théologie un critère décisif. Mais sans cette cohérence, il n'y a pas de discours possible. Dire que le discours de la foi est absurde ou illogique est une assertion, en tout cas, purement gratuite. Nous espérons l'avoir amplement démontré. Ce discours est même moins paradoxal et beaucoup plus logique que la plupart des théologiens ne le disent. C'est ce que notre enquête nous paraît avoir non moins établi.

IV° Partie

NATURE ET FONCTION DU LANGAGE THEOLOGIQUE

Chapitre XIII

Inventaire des travaux récents

Les sciences humaines et la philosophie ont placé au cours de ces dernières années le langage au centre même de leur réflexion et de leurs recherches. Exégètes et théologiens ont naturellement bénéficié de toutes ces études, et tout récemment de nombreux travaux portant sur le langage religieux, plus spécifiquement aussi sur le langage biblique ou théologique, ont été entrepris. Il nous a paru bon de dresser ici un bref inventaire de ces recherches récentes, inventaire qui ne prétend pas être exhaustif, mais simplement aider le lecteur encore peu informé à mieux situer le sens de notre proche recherche et de nos propres résultats. Nous avons pensé qu'il était plus facile, dans ce but, de présenter l'orientation générale de ces travaux par zones culturelles et géographiques. Nous distinguerons ainsi les écoles anglo-saxonnes, allemandes et françaises tout en n'ignorant pas les interférences que les unes peuvent exercer sur les autres.

Mais peut-être n'est-il pas inutile de rappeler d'abord que cet intérêt de la réflexion scientifique et philosophique pour le langage n'est pas nouveau. La majeure partie de l'oeuvre de Platon et d'Aristote peut déjà être considérée comme une réflexion portant sur le langage. Les sophistes les avaient déjà eux-mêmes précédés dans ce domaine. Les scolastiques et grammairiens du Moyen-Age - sans oublier, déjà avant ceux-ci, les discours contre Eunome de Grégoire de Nysse et les oeuvres de Boèce - poursuivront inlassablement cette réflexion sur le langage. Les XVII^{e} et XVIII^{e} siècles marquent sous ce rapport une sorte de parenthèse. Le rationalisme des lumières se méfie du langage et donne le primat à l'idée, à la représentation. Mais dès le début du XIX^{e} siècle, nous assistons, selon l'expression de Michel Foucault, à "un retour du langage (1). C'est alors que naissent ces sciences que sont la philolo-

---

(1) M. FOUCAULT, Les Mots et les Choses, p. 292 s. et 314 s.

gie et la grammaire comparée avec F. Schlegel, J. Grimm, Bopp, Herder, von Humboldt. Ces penseurs allemands sont comme hantés par les problèmes de l'origine du langage à travers lequel ils espèrent secrètement percer le mystère de l'homme lui-même et de ses origines. Ce sont de ces travaux que naît aussi en Allemagne l'intérêt pour la pensée mythique et symbolique dans la mesure même où les symboles et les mythes apparaissent comme les formes originelles du langage humain (cf. Schelling, Cassirer, Jaspers, Ricoeur). La psychanalyse de Sigmund Freud est de plus en plus comprise aujourd'hui, en particulier par l'interprétation qu'en donne l'école lacanienne, comme une réflexion sur le langage. Au début de ce siècle, Ferdinand de Saussure donne à la linguistique moderne ses outils heuristiques qui seront développés ensuite par les formalistes russes des années 1925-1930, puis par ces noms qui reviennent constamment aujourd'hui dans tous les exposés structuralistes: R. Jakobson, L. Hjelmslev, E. Benvéniste, N. Chomsky. Mais il ne faudrait pas oublier aussi tout l'essor donné à Cambridge, puis à Oxford, par la philosophie analytique du langage fondée par des disciples de l'Ecole de Vienne, Wittgenstein notamment, et en Allemagne toute la réflexion de Martin Heidegger qui s'orientera toujours plus sur les rapports qui existent entre le langage et l'être.

De nos jours, l'intérêt pour le langage a comme détrôné tout l'intérêt que les générations précédentes portaient à l'histoire. Mais ce serait une erreur d'opposer, comme certains, ces deux dimensions. Car, en fait, l'histoire elle-même est faite de documents écrits et renvoie elle-même au langage. Par le langage, c'est toute la réalité humaine, dans ses manifestations conscientes, et inconscientes, individuelles et collectives qui se donne à nous. Dès lors, décoder un langage c'est décoder la réalité humaine elle-même et percer le mystère du langage, c'est pénétrer jusque dans le tréfond du mystère de l'homme. De surplus, le langage offre cet immense avantage de pouvoir être étudié comme un "objet", une forme observable, fixée, tangible qui peut être abordée tant dans son aspect diachronique, c'est-à-dire sous l'angle de ses variations et transformations historiques et culturelles, que synchroniques, c'est-à-dire comme un "état" ou une "structure", sous ses as-

pects les plus généraux et les plus universels. Définir une science du langage et chercher à exprimer les présupposés épistémologiques et méthodologiques de cette science, et par delà constituer une sémiologie, une science générale des signes et de la signification, telle est l'entreprise ambitieuse à laquelle travaillent aujourd'hui des savants toujours plus nombreux.

Pour ce qui concerne notre propos - à savoir le problème de la nature et de la fonction du langage théologique, on constatera le caractère encore extrêmement disparate, inachevé et provisoire des travaux en cours. Nos propres recherches doivent beaucoup aux travaux déjà anciens d'un philosophe américain non cité dans cet inventaire: W. Urban et qui nous a rendu attentif à la différence fondamentale qui existe entre le langage biblique de caractère primordialement symbolique et le langage théologique de nature essentiellement conceptuelle (2).

1. Les recherches anglo-saxonnes :

Elles prennent toute leur origine dans les travaux du néo-positivisme logique de l'école de Vienne qui devait susciter parmi les logiciens et philosophes anglais un grand courant d'analyse du langage et de tentative pour dégager une sorte de philosophie du sens commun basée sur une clarification des énoncés linguistiques, courant qui portera le nom de "philosophie analytique" et dont les chefs de file ont été Bertrand Russell, G.E. Moore, L. Wittgenstein, A.J. Ayer et J.L. Austin (3). Mais ces recherches tendront de plus en plus à se diversifier dans des directions assez différentes et nous distinguerons sept courants principaux:

a) un premier courant se réclame très directement des études présentées par A.J. Ayer, notamment dans son ouvrage Language, Truth and Logic (première édition, Londres 1936). Pour A.J. Ayer, surtout influencé par

---

(2) W.M. URBAN, Language and Reality, The philosophy of language and the principles of symbolism, New Haven 1961 (troisième édition); cf. aussi "The Language of Theology" dans Christianity and Reason, seven essays, New York 1951, p. 57-78.

(3) Cf. JOHN MACQUARRIE, Twentieth-Century Religious Thought, The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960, Londres 1963, p. 301-317; Yves NOLET, La philosophie analytique dans Bilan de la théologie du XXe siècle, Tournai-Paris 1970, p. 324-329; F. FERRE, Le langage religieux a-t-il un sens? Paris 1970, et surtout, D. ANTISERI, Foi sans métaphysique ni théologie, Paris 1970.

l'empirisme de Hume et la théorie kantienne de la connaissance, mais apparemment peu informé du développement des mathématiques et des sciences expérimentales modernes, le langage se réduit essentiellement à deux formes essentielles:

1) le langage purement analytique et tautologique des sciences formelles, notamment des mathématiques, qui, à partir de définitions et d'axiomes peu nombreux, se contente de tirer par voie déductive toutes les conséquences possibles des propositions initiales.

2) Le langage descriptif de la vie courante et des sciences empiriques, qui procède par voie inductive et vérifie ses inductions par le recours à l'expérience sensible ou à l'expérimentation scientifique.

Les énoncés éthiques, métaphysiques et théologiques n'étant ni des tautologies, ni des propositions vérifiables empiriquement, sont déclarées irrecevables et absurdes (meaningless) par A.J. Ayer. Ces énoncés sont attribués par celui-ci à l'émotivité pure. Ils constituent donc des énoncés dépourvus de tout statut épistémologique, purement arbitraires, ne servant qu'à exprimer des attitudes ou des convictions d'ordre purement subjectif. C'est à partir de ces thèses épistémologiques aussi simplistes que A.J. Ayer demande à la philosophie analytique de sonner le glas de la métaphysique, de la religion et de la morale.

On doit observer qu'A.J. Ayer et ses disciples ont cherché, par la suite, à adoucir leur position en élargissant le critère de vérification empirique jugé difficilement applicable à tous les énoncés descriptifs. Ils ont alors fait appel au principe de falsification de Karl Popper qui énonce qu'une proposition synthétique, pour être vraie, doit être sinon confirmée par l'expérience, au moins ne pas être démentie par d'autres faits. Mais l'école empiriste d'Ayer n'en a pas moins continué à affirmer le non-sens des affirmations religieuses, celles-ci ne pouvant être ni prouvées, ni démenties. Ainsi, la proposition "Dieu existe" ne peut être ni confirmée, ni infirmée par l'expérience, donc elle est absurde; à moins, bien entendu, que, comme le théologien I.N. Crombie, on pense qu'une telle proposition soit susceptible de vérification eschatologique, c'est-à-dire après notre mort. Mais n'est-ce pas alors utiliser le

terme de "vérification empirique" dans un sens contradictoire, établir précisément le non-sens des propositions théologiques (4)?

Le célèbre théologien américain de la mort de Dieu, Paul van Buren, argumente souvent à partir des principes posés par l'école analytique, C'est ainsi qu'il nie que le concept de Dieu puisse avoir pour nous aujourd'hui une validité quelconque, puisque ce concept échappe au principe de vérification empirique. Par contre, il affirme que les affirmations sur la foi en Jésus et sur son Message libérateur garde un sens pour l'homme moderne dans la mesure même où ces affirmations ont une base historique, référentielle que chacun peut chercher à vérifier à partir de son expérience humaine (5).

b) Un deuxième courant se réclame des écrits laissés par L. Wittgenstein dans ses Investigations philosophiques. Wittgenstein, qui avait suivi au début les principes de l'école positiviste de Vienne, a élaboré ensuite une théorie très différente du langage. Il a été amené à constater qu'il existe des formes multiples de langage qui obéissent chacune à des règles particulières. Le but de l'analyse du langage consiste dès lors à repérer ces règles ou jeux de langage et à montrer comment un langage particulier fonctionne.

La plupart des disciples de Wittgenstein s'accordent en général pour dire que les règles du langage religieux sont très proches des règles du langage éthique ou métaphysique et qu'on ne saurait le considérer comme un langage proprement cognitif. C'est, dit R.M. Hare, un langage qui exprime une attitude globale devant la vie, un point de vue ou blik,

---

(4) On trouvera l'essentiel de ces discussions dans New Essays in Philosophical Theology, A. FLEW et A. MACINTYRE éd. Londres 1955. Cf. aussi I.N. CROMBIE, "The possibility of theological statements" dans Faith and Logic, Oxford Essays in Philosophical Theology, Londres 1957; JOHN HICK, Faith and Knowledge, deuxième édition, Ithaca-New York, 1966; JOHN WILSON, Language and Christian Belief, Londres 1958. Le premier ouvrage exprime les positions des disciples de Ayer (A. Flew notamment). Les trois autres ouvrages défendent la thèse de la vérification ou confirmation de type eschatologique-surnaturel.

(5) PAUL VAN BUREN, The Secular Meaning of the Gospel, New York 1965. Cf. aussi l'article de J.A. MARTIN Jr : "La Théologie de la mort de Dieu aux Etats-Unis" dans Lumière et Vie, n° 89, septembre-octobre 1968, p. 5-31.

un engagement de l'être tout entier devant certaines valeurs, ou encore un certain style de vie (way of life). De même R.H. Braithwite et R. Hepburn précisent encore que c'est un langage qui exprime une façon de vivre "agapéistique" et qui cherche un support psychologique à ses convictions dans des récits-paraboles (6).

D'autres auteurs sont plus soucieux de garder au langage religieux une spécificité plus grande. C'est ainsi que McPherson insistera pour dire que la fonction du langage religieux est d'exprimer l'inexprimable et qu'il a pour but de communiquer une expérience fondamentalement non conceptualisable et non rationnelle: l'expérience lumineuse et mystique du Sacré. Willem F. Zuurdeg soulignera pour sa part que le langage religieux cherche à exprimer non pas des attitudes, mais les convictions les plus fondamentales du sujet quant au sens de sa vie et du monde. Il est un langage plus métaphysique que moral. Mais à la différence du langage métaphysique qui s'appuie sur la raison, le langage religieux s'appuie sur un "convicteur fondamental" (basic convictor) à savoir Dieu et un certain nombre d'événements historiques considérés comme essentiels. Ce choix du convicteur n'est pas entièrement rationnel. Mais il n'est pas arbitraire non plus. Il a un rapport avec la réalité appréhendée par le sujet humain dans son existence personnelle. Le langage religieux n'est donc pas dépourvu d'éléments cognitifs, mais ces éléments cognitifs sont toujours dits dans un langage personnel et existentiel (life-language) qui n'a rien à voir avec le langage informatif de type courant ou le langage scientifique. D'autres auteurs encore, tel A. MacIntyre, insistent pour dire que ce qui caractérise le langage religieux est son recours à l'autorité, et notamment pour la foi chrétienne, son recours à l'autorité du Christ (7).

---

(6) Cf. en particulier W.T. BLACKSTONE, The problem of religious knowledge, The impact of philosophical analysis on the question of religious knowledge, Englewood Cliffs, N.J., 1963 et R.H. BRAITHWAITE, An Empiricist's view of the Nature of Religious Belief, Cambridge 1955. Cf. aussi R.M. HARE, "Theology and Falsification" dans New Essays in Philosophical Theology, p. 99 s.

(7) D. ANTISERI, op. cit., p. 65-100, courant qu'il identifie comme "l'aile gauche d'Oxford". Voir aussi l'ouvrage intéressant de W.F. ZUURDEEG, An Analytical Philosophy of Religion, New York - Nashville 1958.

c) Un troisième courant insiste avant tout, en se fondant notamment sur les travaux d'Austin, sur l'aspect performatif du langage religieux. Il faut citer ici les recherches du théologien américain R.C. Miller, mais surtout le livre de Donald D. Evans, The Logic of Self-involvement (8). Selon Evans, le langage utilisé par la Bible pour parler de la création et du Dieu créateur est un langage auto-implicatif. Par la création, Dieu s'engage vis à vis de l'homme et, inversement, l'homme est invité à répondre à Dieu. Ce langage auto-implicatif n'est pas un langage simplement énonciatif, mais performatif au sens où l'entend Austin: c'est-à-dire qu'il s'agit d'un langage par lequel j'accomplis, réalise ce que je dis. Mais le langage auto-implicatif de la Bible est également expressif-impressif en ce sens que la création manifeste une qualité divine interne (la gloire et la sainteté de Dieu) et qu'elle provoque chez l'homme un affect approprié (la reconnaissance). Enfin le langage biblique relatif à la création a un aspect causal, c'est-à-dire qui indique quelle attitude appropriée il faut prendre à l'égard de Dieu. Il enseigne sous forme parabolique la dépendance à l'égard de Dieu. Ce langage parabolique postule l'existence réelle de Dieu et de son action, mais il ne peut le dire qu'à partir d'attitudes humaines (par exemple: la relation entre le potier et son oeuvre). La parabole se tient à mi-chemin entre la métaphore et l'analogie. La vision biblique n'est pas la seule vision possible des choses. Des visions profanes du monde ou une attitude purement positiviste sont également possibles. Par delà la question du sens des énoncés religieux se pose la question de leur vérité.

d) un quatrième courant s'est créé au sein même de la traiditon théologique anglicane, dans le but de répondre à la problématique de la philosophie analytique. Ce courant animé par Michael Foster, Basil Mitchell et surtout Ian Ramsey, insiste pour décrire le langage religieux comme un langage du mystère et du paradoxe. Dans l'ouvrage que nous avons déjà

---

(8) DONALD D. EVANS, The Logic of Self-Involvment, A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator, Londres, 1963.
JEAN LADRIERE, dans L'articulation du sens, p. 91-139, a donné un excellent résumé en français de cet ouvrage.

cité de Ramsey, Religious Language, celui-ci attribue au langage religieux la fonction de dévoiler un mystère cosmique. Dans ce but, celui-ci utilise les mots du langage ordinaire, mais de manière toujours oblique et insolite (odd) en adjoignant à ces termes un qualificateur parabolique. C'est ainsi que Dieu sera nommé Père céleste, tout-puissant, infini, etc. et qu'on traduite l'impression profonde ressentie par le croyant face à la révélation du mystère de l'être. Ces théologiens insistent donc sur la transcendance, l'autorité et le caractère tout à fait original du langage religieux par rapport aux langues profanes. Ils lui reconnaissent pleinement son caractère existentiel ou auto-implicatif, mais ils soulignent en même temps son aspect cognitif propre, le fait qu'il exprime autant une situation d'engagement que de discernement de quelque chose qui se montre.

e) Un cinquième courant se fonde sur l'ouvrage d'un autre théologien anglican, Austin Farrer, The Glass of Vision (9) pour lequel le langage de la révélation biblique est d'abord un langage d'images et de symboles, donc un langage proche du langage poétique, à cette différence que le poète créée ses propres images, alors que chez le prophète ou l'apôtre celles-ci sont inspirées ou, du moins, transformées, remodelées par Dieu lui-même de sorte que ces images en viennent à signifier non plus le sens de la vie humaine, mais l'action surnaturelle de Dieu. Ces images sont toujours liées à des événements historiques, mais ce sont les images qui interprètent ces événements, et c'est par la croissance de certaines images fondamentales et le surgissement d'images nouvelles dérivées des premières que la révélation biblique se développe. Selon Hutchinson, l'image fondamentale de la Bible, qui lui fournit son thème majeur, est celle de la royauté ou souveraineté de Dieu. C'est autour de celle-ci que s'articuleraient toutes les autres images, celle de la création et de la fin des temps, du Messie et du Serviteur (10). La tâche du théologien

---

(9) A. FARRER, The Glass of Vision, The Bampton Lectures, deuxième édition, Londres 1958; voir aussi, L.S. THORNTON, Revelation and the Modern World, Glascow 1950, JOHN HUTCHINSON, Language and Faith Studies in Sign, Symbol and Meaning, Philadelphia 1963, PETER MUNZ, Problems of religious knowledge, Londres 1959. Nous analyserons en détail des thèses de Peter Munz dans notre chapitre XV, paragraphe 3.

(10) J. HUTCHINSON, op. cit., p. 271 s.

consiste dès lors à interpréter ces images et ces symboles en respectant à la fois leur statut symbolique et la référence à la réalité ou aux réalités qu'ils signifient (11).

f) Un sixième courant d'inspiration surtout américaine, non sans relation avec la théologie européenne continentale, a cherché à développer une théorie du langage biblique ou théologique en dehors des interférences de la philosophie analytique, mais sans l'ignorer pour autant.

Ainsi pour William Hordern (12), décrire la nature du langage théologique est une tâche théologique. Le langage théologique est le langage d'une communauté de foi pour laquelle certains événements ont une importance cruciale. C'est donc un langage de convictions, qui a sa logique propre et ses évidences propres, et qui se caractérise d'abord par la manière de parler de son "convicteur" en termes personnels. Jules Moreau (13) souligne pour sa part le caractère éminemment historique des affirmations bibliques, le fait que l'on se trouve en présence d'un langage toujours concret, historique, évocatif, présentatif et convictionnel fondé sur une logique de l'inférence qui procède non pas par voie inductive ou déductive, mais toujours du particulier au particulier. La tâche théologique consiste à traduire ce langage dans des contextes toujours nouveaux. Samuel Laeuchli (14) très influencé par la pensée barthienne ra rappelle que le langage biblique est avant tout un langage de la proclamation libre et joyeuse, plein de dynamisme et de vie, extraordinairement imagé et absolument unique puisqu'il lui est donné d'exprimer la révélation divine. C'est donc un langage "canonique" et exemplaire, quasi-intraduisible en langage du siècle. Seul le Saint-Esprit peut recréer comme à nouveau ce langage de la foi face à des situations toujours nouvelles.

---

(11) F. MUNZ, op. cit., p. 169 s.

(12) W. HORDERN , Speaking of God, the Nature and Purpose of Theological Language, New York - Londres 1964.

(13) J. MOREAU, Language and Religious Language, A Study in the Dynamics of Translation, Philadelphia 1961.

(14) S. LAEUCHLI, The Language of Faith, An Introduction to the Semantic Dilemna of the Early Church, New York - Nashville 1962.

Thomas F. Torrance dans un ouvrage auquel nous nous sommes déjà référé à plusieurs reprises, Theological Science, accepte pour sa part la distinction opérée par David Hume et reprise par la philosophie analytique du langage entre des énoncés tautologiques ou de cohérence qui portent essentiellement sur des relations entre concepts ou renvoient à d'autres énoncés, et des énoncés d'existence qui nous renvoient directement soit à la réalité factuelle, soit à des relations entre faits. Mais il critique en même temps vivement la philosophie analytique du langage, d'une part, pour avoir cherché à limiter la vérification des énoncés d'existence à la seule expérience des sens et non à une intuition de l'objet, dont la nature peut varier en fonction même de l'objet en question, d'autre part, pour avoir séparé radicalement énoncés de cohérence et énoncés d'existence, alors qu'ils se renvoient nécessairement l'un à l'autre et ne font qu'exprimer la double nature de notre connaissance: son aspect formel et structurel d'un côté, son aspect matériel et référentiel de l'autre. Torrance pense qu'en fait l'aspect référentiel, objectal commande toujours la forme de la connaissance. La structure logique ou linguistique est déterminée par la structure de la réalité et non inversement. Les énoncés théologiques peuvent donc être eux-mêmes divisés en énoncés d'existence et énoncés de cohérence, les premiers ayant une signification extrinsèque et dénotative, parce que correspondant à une réalité objectale, les seconds ayant une signification intrinsèque, parce que leur vérité ne dépend plus du référent, mais seulement de leur place à l'intérieur d'un système conceptuel ou par rapport à d'autres énoncés. Les énoncés théologiques d'existence dépendent pour Torrance de l'auto-révélation de Dieu lui-même. Les énoncés théologiques de cohérence sont, par contre, le pur produit de notre logique humaine. Ils ne sont cependant jamais sans rapport avec des énoncés d'existende. Ces derniers sont, pense encore Torrance, les énoncés ké rygmatiques qui se réfèrent notamment au Jésus historique, mais ceux-ci soulignent en même temps le rapport qui lie Jésus à Dieu lui-même, de sorte que ces énoncés kerygmatiques débouchent toujours aussi sur des énoncés de cohérence à caractère didactique. Torrance se rallie par ailleurs à la théorie de Ian Ramsey selon laquelle le langage pour désigner la révélation divine doit être étendu au-delà de son usage ordinaire, de manière analogique. La logique de la foi, de même, doit être une logique du paradoxe si elle veut exprimer fidèlement son objet. Un tel usage du lan-

gage et de la logique choquera peut-être le philosophe, mais cet usage correspond à la spécificité propre de la Révélation biblique et de l'objet de foi. Le vin nouveau de la Parole de Dieu, toujours selon Torrance, ne peut faire qu'éclater les vieilles outres de notre langage et de notre logique. Lorsqu'on cherche, comme la philosophie analytique du langage le fait, à détacher les énoncés théologiques de leur fonction référentielle et de leur nécessité à se conformer à leur objet, comme tout autre énoncé à caractère scientifique, rien d'étonnant à ce que ces énoncés apparaissent dépourvus de sens et absurdes (14 bis).

L'étude de James Barr qui vient d'être traduite en langue française, Sémantique du langage biblique (Bibliothèque de sciences religieuses, Paris 1971) est originale. Partant des oppositions que l'on dresse souvent entre pensée grecque et pensée hébraïque, James Barr montre que celles-ci s'appuient la plupart du temps sur des données linguistiques beaucoup trop superficielles. Ce n'est pas au niveau des concepts mais des phrases, des relations entre termes, donc des structures qu'une pensée peut être vraiment saisie dans sa singularité et qu'une langue peut être correctement traduite dans une autre. L'hypothèse structuraliste devrait nous amener à réviser l'ensemble de notre théologie biblique.

Quant à Amos N. Wilder (15), c'est à partir de la rhétorique et non de la sémantique qu'il a cherché à élaborer une théorie du langage biblique. C'est, nous dit-il, au niveau narratif et dialogual, des formes littéraires et du style que nous devons chercher à saisir l'originalité du langage de l'Eglise primitive. Non sans finesse, Wilder analyse la forme dialoguale, le récit, la parabole, le poème, l'image, le symbole et le mythe dans le Nouveau Testament. Cependant il lui manque certains

---

(14 bis) T. TORRANCE, op. cit., p. 164-280. Le livre de Torrance dont nous avons eu connaissance tardivement reflète assez souvent nos propres convictions. Nous pensons toutefois que Torrance reste encore peu sensible au contexte culturel et aux recherches récentes de linguistique. Par contre, son livre montre une grande connaissance des travaux contemporains de philosophie des sciences et de logique.

(15) A.N. WILDER, Early Christian Rhetoric, The Language of the Gospel, Londres 1964.

outils méthodologiques pour aboutir à des résultats intéressants.

g) Enfin un dernier courant inspiré par la philosophie de Heidegger et l'école post-bultmanienne s'exprime à travers les écrits de John Macquarrie, Robert W. Funk et James M. Robinson (16).

John Macquarrie dans God-Talk s'attache surtout à souligner la complexité du langage théologique. En s'appuyant sur le De Incarnatione d'Athanase, il montre que ce langage implique des éléments à la fois mythiques, symboliques, existentiels, ontologiques, métaphysiques, rationnel, dogmatiques, empiriques et paradoxaux. Il reprend la thèse heideggerienne selon laquelle l'Être se dévoile dans le langage de l'homme et se demande si le langage chrétien n'est pas précisément ce langage de l'Être. Nous sommes ramenés ici vers une perspective plus métaphysique et ontologique, mais au sens où Heidegger l'entend, c'est-à-dire dans une perspective où être et étant sont distingués et avec la précision supplémentaire que l'Être doit toujours être compris comme don et grâce. John Macquarrie postule ainsi, comme Paul Tillich, un rapport analogique entre le langage et la réalité. Cependant sa perspective heidegerienne l'oblige à inverser ce rapport analogique: ce n'est pas tant le langage qui se conforme à l'Être que l'Être qui advient par le langage. Telles sont aussi les perspectives dans lesquelles se placent J.M. Robinson et R.W. Funk manifestement influencés également par les recherches de la théologie allemande dont il nous faut maintenant parler.

2. Les recherches des théologiens allemands :

Ces recherches se sont développées contrairement à celles entreprises par les théologiens anglo-saxons de manière tout à fait indépendante de la philosophie analytique du langage, à partir de perspectives essentiellement bibliques ou théologiques, avec, pour toile de fond, le triple héritage luthérien, bultmannien et heideggerien. Les derniers écrits de Heidegger ont incontestablement aidé ces théologiens à préciser et à développer leur réflexion sur le langage de la foi: tel est le

---

(16) J. MACQUARRIE, God-Talk , An Examination of the Language and Logic of Religion, Londres 1967; " The Language of Being" dans Studies in Christian Existentialism, Montréal 1965, p. 79-96; R. FUNK, Language, Hermeneutic and Word of God, The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology, New York; J. ROBINSON, The Later Heidegger and Theology, New Frontiers in Theology Vol. I, New York 1963.

cas en particulier pour Heinrich Ott. Mais plus encore, c'est tout l'héritage d'une théologie de la Parole transmis par la Réforme et réactualisé par Barth et Bultmann qui a largement contribué à animer ces recherches.

Dans une ligne encore assez proche des préoccupations des théologiens anglo-saxons, il faut citer l'étude d'Edmund Schlink intitulée Die Struktur der dogmatischen Aussage als oekumenische Problem (17). Comment se fait-il, se demande Schlink, que les chrétiens soient plus séparés sur le plan de la théologie que de la prière ou de la prédication? Ceci tiendrait-il au caractère particulier des structures des affirmations dogmatiques? Pour Schlink, la prédication évangélique est une parole performative qui accomplit ce qu'elle promet et donne ce qu'elle exige. Elle suscite trois formes de réponse: 1) la prière de louange à Dieu, 2) le témoignage devant les hommes sous les formes de l'enseignement-parénèse et de la prophétie-prédication, 3) le Credo ou confession de la foi. Selon Schlink, la foi s'appauvrit et la théologie se corrompt lorsqu'elles ne s'expriment pas à travers toutes ces formes fondamentales issues de l'Evangile. C'est ainsi qu'en Occident la théologie a peu à peu perdu sa forme doxologique, de confession et de témoignage pour n'être plus qu'une pure doctrine, une forme impersonnelle d'enseignement doublée d'une structure autoritaire étrangère aux formes originelles. La théologie au lieu d'exprimer et de transmettre l'événement de la foi l'objective et spécule sur lui, Elle se transforme en savoir. Les structures anthropologiques de la connaissance de foi sont alors profondément perturbées. L'isolement d'une forme entraîne l'apparition de schémas rigides, de représentations et de types de pensée exclusifs et impérialistes. Une analyse morphologique des énoncés dogmatiques doit pouvoir ainsi aider le dialogue oecuménique à sortir des difficultés rencontrées au plan de la théologie.

W. Pannenberg a repris cette étude de Schlink en précisant que les affirmations dogmatiques portent sur des événements historiques vus

---

(17) Dans Kerygma und dogma, 1957, p. 251-306.

non pas selon leur individualité propre, mais par rapport à la totalité du réel et à un horizon de sens universel, et que dans la mesure où elles se rapportent à Dieu et à son action dans le monde, elles ont non seulement un caractère doxologique, mais encore analogique ou métaphorique en raison du caractère doublement indirect de tout discours sur Dieu. La réalité de Dieu ne nous est, en effet, jamais donnée autrement qu'indirectement : 1) à travers des mots qui n'ont pas leur sens habituel, 2) dans le monde ou l'histoire, à travers le créé. Si ce discours métaphorique n'est pas vide de sens, ce n'est pas en vertu d'une analogie présupposée de l'être comme la compris la scolastique du XIII^e^ siècle, mais parce que Dieu se fait connaître dans et par ce langage. C'est la révélation divine et non l'analogie qui donne à ce discours son contenu et dans la mesure où la révélation divine a un caractère eschatologique, tout discours doxologique demeure proleptique et provisoire (18).

Pour Helmut Gollwitzer, de même, Dieu se fait connaître dans notre langage humain ordinaire et c'est lui-même qui crée l'analogie ou la correspondance entre nos mots humains et Sa Parole ou Révélation. Mais Gollwitzer préfère parler ici de langage anthropomorphique, plutôt que métaphorique et il note que la Bible parle de préférence de Dieu en termes concrets, particuliers, personnels plutôt que de manière abstraite, générale et impersonnelle. Ce second mode n'est pas exclu, mais toujours subordonné au premier, à la structure solide de la relation Je-Tu, aux modalités concrètes de la rencontre qui maintient la non-identité du Tu par rapport au Je. Mais décrire Dieu ainsi en termes humains et personnels, ce n'est pas nécessairement lui enlever sa transcendance et l'humaniser. Les anthropomorphismes bibliques ne doivent pas être pris pour des "représentations" de Dieu, c'est-à-dire être interprétés littéralement, être convertis en idoles. L'essentiel est de respecter ce que Gollwitzer nomme leur "sens verbal", c'est-à-dire le fait qu'ils désignent Dieu de manière non naïve et analogique, comme un "Tu" vivant et concret. Gollwitzer entend ici l'analogie au sens de Pannenberg, non pas comme une <u>analogia entis</u> de type métaphysique

---

(18) Cf. W. PANNENBERG, <u>Grundfragen systematischer Theologie</u>, "Was ist eine dogmatische Aussage?" p. 159-180 et "Analogie und Doxologie" p. 181-201.

ou structural, mais comme une similarité fonctionnelle entre des réalités totalement différentes, fondée sur l'acte même de révélation et de condescendance de Dieu, qui cherche à communiquer avec l'homme et à entrer en communion avec lui. L'analogie n'est pas ici comme la métaphore, un acte qui dépendrait de nous, mais elle correspond au fait que Dieu nous rencontre comme un vrai Je placé "en dehors" de nous et qui s'adresse à nous comme Celui qui est véritablement et fonde notre propre "je" (19).

b) Les études de G. Ebeling et E. Fuchs nous orientent dans un sens quelque peu différent. Le langage n'est plus compris comme référence à ... et n'est plus étudié sous ses aspects morphologiques, mais comme originaire et constitutif de l'historicité humaine. On peut même dire qu'ici les perspectives traditionnelles sont bouleversées: ce n'est plus le langage qui nous renvoie à la réalité, mais c'est plutôt la réalité qui renvoie au langage.

La découverte fondamentale de G. Ebeling qu'il doit à son héritage luthérien - et sur laquelle il convient de nous attarder un moment - c'est que Dieu n'advient, n'existe donc pour nous -comme toutes choses d'ailleurs - que par le langage, plus précisément par ce que Ebeling nomme la Parole-Evénement ou Evénement-Parole (Wortgeschehen). Pour Ebeling, comme pour les théologiens précédents, la Parole divine a en effet un caractère performatif: elle fait advenir Dieu pour nous, c'est par elle que Dieu nous rencontre et qu'il crée en nous la foi. Mais Ebeling poursuit plus loin l'analyse et il pose la question: qu'est-ce que cela signifie que Dieu nous renontre en tant que Parole? La rencontre avec Dieu est-elle une sorte de second terme à côté du discours? Ou le discours sur Dieu ne serait-il pas plutôt l'unique façon dont Dieu nous rencontre? Mais Dieu serait-il alors réductible à un simple mot, un vocable, une pensée? Oui, si la communication linguistique ne faisait que transmettre une information sur quelque chose. Non, si la communication peut aussi désigner un don qui est un partage et si elle

---

(19) H. GOLLWITZER, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, Munich 1964, 2e partie, chapitre III "Anthropomorphisme et analogie". On notera que Giovanni MIEGGE a soutenu les mêmes thèses dans son livre Visible and Invisible, Christian affirmations in a secular age, Londres 1958.

est opérante par elle-même.

C'est dans ce sens que l'on peut dire que la rencontre n'est pas quelque chose qui s'effectue en marge ou en dehors de la Parole, mais qui se produit précisément dans l'événement même de la parole. Dès lors, il faut poser une autre question: quelle est la parole qui communique Dieu et suscite la foi? La tradition biblique répond: la Parole de Dieu. Mais que signifie la "Parole de Dieu"?

Ebeling répond qu'il faut se débarrasser ici de toute opposition facile entre parole divine et parole humaine (connaissons-nous autre chose que des paroles humaines?) comme de toute compréhension métaphorique ou littérale ou encore de contenu à contenant. Toutes ces solutions ne font qu'induire en erreur et masque le fait que la Parole de Dieu est une parole humaine comme toutes les autres paroles. La vraie différence consiste en ce que dans la Parole de Dieu, ce n'est pas l'homme qui vient à la parole, mais Dieu lui-même. La Parole de Dieu se reconnaît en conséquence par ses qualités: elle est une parole de grâce, de vérité et de foi alors que les paroles des hommes sont des paroles mensongères et d'incrédulité. La Parole de Dieu est l'annonce de l'Evangile alors que les paroles des hommes ne sont autres que des paroles de loi, de colère et de péché (cf. Luther). Et c'est dans cette Parole qui n'est autre que l'Evangile que Dieu s'introduit dans l'histoire, devient historique (20).

Mais Ebeling insiste, par ailleurs, pour dire que le discours de la foi n'est autre qu'un discours mondain qui porte sur les choses du monde et ne se produit qu'à partir du monde. Séparer la foi et le monde, la foi et la réalité humaine profane, serait rendre la foi incompréhensible, sans objet, la détruire dans son essence même. Inversement, le monde séparé de la foi cesse d'être la bonne création de Dieu; il devient une puissance hostile et étrangère à l'homme. Il devient cette loi qui opprime l'homme. L'annonce de l'Evangile s'effectuera toujours ainsi par rapport à un univers culturel et naturel ressenti comme la Loi et il provoquera le choc salutaire d'une libération, l'ouverture d'un véritable avenir, un élargissement de la conscience et une indicible joie.

---

(20) Cf. GERHARD EBELING, L'essence de la foi chrétienne, p. 97-107, Paris 1970.

La loi, c'était pour Paul le monde judaïque et païen, pour Luther la chrétienté médiévale, pour nous aujourd'hui notre propre culture devenue athée et a-religieuse, cette distance que j'éprouve entre la Parole de l'Ecriture et ma propre vie. Le discours de la foi sera ainsi un dialogue perpétuel engagé avec un autre discours mondain qui est celui de la non-foi. La foi est ainsi foi dans la contestation d'un monde incrédule. Le discours de la foi doit pouvoir dépasser celui de l'incroyance et faire avancer l'événement du langage, restituer le langage dans sa fonction authentique de vérité, d'ouverture et de dévoilement. Une parole qui ne peut être maniée contre l'incroyance, n'est pas, selon Ebeling, une Parole de Dieu; mais, en même temps, toute Parole de Dieu est, pour Ebeling, non pas une lumière projetée sur Dieu, mais plutôt qui émane de Dieu et éclaire toute notre existence, toute la réalité humaine. Elle n'est autre que la Parole pure, vraie, en laquelle s'accomplit et se produit ce que la parole doit vraiment être et ce qu'elle doit opérer (21).

"Bien compris, le langage de la foi représente l'usage non pas le moins direct, mais bien le plus direct qu'on puisse faire du langage. Et il en est ainsi parce que... la foi parle de cette réalité qui est nôtre. Elle ne plane pas dans quelque réalité chimérique et dans un monde féérique, mais son lieu est le monde et le temps, et c'est pourquoi son langage est le langage dans lequel s'expriment ce monde et ce temps. La foi ne serait plus foi si elle parlait son propre langage particulier au lieu du langage du monde et du temps. Mais manifestement la foi parle du monde autrement qu'on ne le fait d'ordinaire. Et les termes dont use la foi reçoivent par là même un sens qui diffère de l'usage courant. Lorsque je parle de Dieu dans le contexte de la foi, ce terme de "Dieu" a tout un autre sens que lorsque j'en parle hors de ce contexte. Lorsque je parle du monde du point de vue de la foi, alors le sens du mot "monde" change. Lorsque je parle de l'avenir dans la perspective de la foi, alors le mot "avenir" reçoit une signification nouvelle" (22).

Ebeling précise ensuite que "les significations nouvelles que les mots reçoivent de la foi ne perdent pas le contact avec les significations de ces mêmes mots en dehors de la foi". Ceci signifie qu'il y a donc à la fois compréhension du langage d'autrui et contestation par rapport à ce langage. Ainsi en ce qui concerne l'avenir, foi et non-foi s'accordent pour dire que ce n'est pas un espace vide, mais ce qui s'an-

---

(21) Cf. G. EBELING, op. cit., p. 205-207, 211-222 et Wort und Glaube, ch. VI et ch. XI à XVI. Voir aussi P. RICOEUR, Ebeling dans Foi et Education, octobre-novembre 1967, n° 81, p. 36-53.

(22) G. EBELING, L'essence de la foi chrétienne , p. 205-206.

nonce à la conscience. Mais pour l'incroyance, l'avenir est bouché, il a pour horizon la mort. La foi confesse par contre que la mort n'a pas le dernier mot, mais que Dieu est l'avenir. Pourtant la foi n'échappe pas elle-même à la mort. Il s'agit bien du même avenir. Mais la foi change la figure de l'avenir et elle loue Dieu comme l'avenir de l'avenir parce qu'elle comprend désormais cet avenir à la lumière du Crucifié et du Ressuscité qui l'a révélé et exprimé (23).

Ainsi, pour Ebeling, l'Evangile crée sa propre tradition linguistique qui va se trouver perpétuellement en conflit dialectique avec la compréhension non-croyante du monde. Mais parce que cette compréhension non-croyante se transforme sans cesse, ce sera toujours aussi un langage nouveau qui sera suscité par l'Evangile en relation dialectique avec un nouveau contexte culturel et avec sa tradition propre. Ce n'est que lorsque la Parole de Dieu est perçue de façon nouvelle, mais dans une totale attention à la Parole traditionnelle, que celle-ci peut être aussi proférée de façon nouvelle avec cette toute-puissance qui lui est propre (24).

Les analyses d'Ebeling, aussi pénétrantes soient-elles, comportent, nous semble-t-il, sur un point essentiel une lourde équivoque. Celui-ci n'a pas en effet étudié avec assez de précision le rapport parole - langage et langue. Dans l'hypothèse structuraliste, la parole ou message est donné dans la structure du langage. Le langage est ainsi premier par rapport à la parole-événement. Ce qui confirme d'ailleurs Ebeling: "Le langage nous donne l'espace qui détermine et rend possible l'événement de la parole". Mais en même temps Ebeling affirme: "Un extraordinaire événement de la parole est créateur de langage" (25). En fait, cette dernière phrase exprime mieux la vraie position d'Ebeling: celui-ci tend constamment à affirmer la primauté de la parole-événement par rapport au langage, affirmation qui paraît infirmée par la linguistique moderne.

Il serait donc plus juste de dire que le discours de la foi est un langage qui parle, ouvre une compréhension nouvelle et produit l'événement de la foi. Ernst Fuchs semble avoir mieux saisi sous ce rapport le

---

(23) G. EBELING, L'essence de la foi chrétienne, p. 206-209.

(24) Ibid., p. 221-22 .

(25) Ibid., p. 217-219.

lien entre la parole et le langage. Contrairement à Ebeling, et de manière significative, celui-ci ne nous parle pas de l'événement de parole (Wortgeschehen) mais de langage-occurence (Sprach-Ereignis). Aussi pour Fuchs, le problème essentiel est bien celui d'un nouveau langage qui puisse permettre au texte qui a parlé autrefois de nous parler à nouveau aujourd'hui, puisque c'est le langage qui parle et rien d'autre que le langage. Mais Fuchs cherche une issue dans le même sens qu'Ebeling: c'est en replaçant le discours de la foi dans le contexte de la vie quotidienne, dans un discours mondain et profane que celui-ci retrouvera son impact, cette force qui lui est propre. Et comme Ebeling, il privilégie la parole traditionnelle. Car c'est par le moyen du texte scriptuaire et par lui seul que nous pouvons avoir accès à l'événement originel de la foi, Jésus étant celui qui qualifie la situation linguistique nouvelle qu'est celle de la foi. Le langage du Kerygme apparaît à Fuchs comme le langage de l'amour, et c'est placé dans le contexte de la vie quotidienne que ce langage de l'amour nous parlera à nouveau, deviendra pour nous "Parole de Dieu". Ainsi pour Fuchs, l'essentiel est dans le langage, dans une concentration sur le langage ou si l'on préfère une écoute du texte scriptuaire, car le langage de la foi est un langage de l'écoute. Mais cette écoute a sa propre présupposition: le texte scriptuaire doit être replacé en son lieu propre, c'est-à-dire dans le contexte de la vie quotidienne. Autrement, les mots de l'Ecriture restent de simples mots, des signes purs et non pas un événement de parole (26).

Mais on peut dès lors se poser une autre question: suffit-il de replacer le discours évangélique dans le contexte de la vie quotidienne pour que ce langage me parle, c'est-à-dire au sens où il va me communiquer la foi, Dieu lui-même et éclairer toute mon existence? Est-ce aussi simple? L'occultation de la parole dans le langage n'est-elle pas un phénomène beaucoup plus complexe qui a des aspects multiples, théologiques, ecclésiaux, socio-culturels, psychologiques? Une approche purement linguistique peut-elle résoudre tous les problèmes posés

---

(26) Cf. The New Hermeneutic, New Frontiers in Theology, Vol. II, J.M. ROBINSON et J.B. COBB édit., p. 46 s. et 141 s.

à l'homme tant par son existence que par la foi? A cette question Fuchs et Ebeling répondent que c'est plus encore notre situation d'aliénation que le texte dans sa distance culturelle qui constitue l'obstacle majeur à une compréhension de l'Evangile. Ils rejoignent la thèse heideggerienne selon laquelle ce n'est pas le langage qui crée l'être, mais plutôt l'être qui cherche à venir au langage (27).

3. Les recherches françaises :

Elles se sont orientées jusqu'à présent selon trois grands axes:

a) Le premier axe de ces recherches a été ouvert par Paul Ricoeur. Son propos est de développer une philosophie réflexive ou encore une compréhension existentiale de soi en s'installant dans ce qu'il nomme "le plein du langage", c'est-à-dire dans ces expressions à double sens que sont les symboles et les mythes qui précèdent et fondent le discours philosophique, mais suscitent aussi ces deux herméneutiques rivales que sont la phénoménologie de la religion et la psychanalyse.

Ricoeur est d'abord captivé par la surdétermination du discours symbolique, par la richesse quasi-inépuisable de sens qui s'en dégage. Mais dès lors comment interpréter ces symboles? Et comment se décider entre des herméneutiques rivales qui paraissent toutes légitimes d'un certain point de vue? C'est ainsi que pour la psychanalyse les symboles nous mettent en présence d'une archéologie du sujet, des ruses du désir, et du jeu de ses fantasmes et de ses régressions et qu'elle nous apprend à nous "dessaisir du sens" le plus obvie et à nous méfier de toute illusion ou consolation de type religieux. La phénoménologie de la religion, au contraire, cherche à déchiffrer les signes du sacré pour leur restituer tout leur sens originaire et primordial. En procédant à cette "reprise de sens", celle-ci cherche à transfigurer l'existence de l'homme, à le libérer de son passé et à l'ouvrir à l'avenir, à une espérance eschatologique. Enfin, l'herméneutique transcendantale ou phénoménologie de l'esprit cherche à montrer comment à travers les figures culturelles se constitue une conscience de soi, instauratrice du sens.

Ce conflit des herméneutiques ne saurait, pour Ricoeur, trouver sa solution au seul niveau d'une analyse sémantique. Il appelle une ré-

---

(27) R.W. FUNK, op. cit., p. 37 s. et 47 s.

flexion concrète ou ontologie existentiale qui puisse montrer les conditions de possibilité de ces herméneutiques divergentes et la raison des analogies de structure et de procès que l'on peut constater entre les trois champs considérés. Mais c'est alors aussi que la réflexion découvre son propre dénuement et sa propre impuissance (28).

Mais Ricoeur n'est pas seulement un philosophe de métier. Homme croyant, il est aussi un théologien. A ce titre, il s'est intéressé tout particulièrement à la question de la reprise du sens du Kerygme évangélique, de son actualisation et appropriation dans la conscience chrétienne contemporaine et il a largement contribué à mieux faire connaître en France la pensée de Bultmann et d'Ebeling avec lesquels il se sent d'accord sur l'essentiel. A Bultmann, il reproche cependant d'être trop pressé d'actualiser le sens d'un texte au détriment de son sens "objectif" ou "idéal" au sens husserlien du terme, de négliger donc le moment sémantique et une réflexion sur le langage en général. Il reproche encore à Bultmann de ne pas avoir assez suivi le chemin heidegerrien, son long détour par la question de l'être et de l'appartenance du dire à l'être (29).

C'est le reproche inverse qu'adresse Ricoeur au structuralisme qui considère, au contraire, le texte comme un "objet" et ne se préoccupe nullement du mouvement par lequel le texte exige de redevenir "parole", sens actualisé et approprié, "événement". Cependant dans la mesure même où Ricoeur pense qu'il n'y a de compréhension de soi que par le détour de l'objectivité et de l'extériorité des signes culturels, et qu'une reprise de sens n'est possible que dans la direction indiquée par le langage lui-même, il a été amené dans un article récent à reconnaître la valeur positive du structuralisme qui peut nous aider, concède-t-il, à retrouver la sémantique profonde du texte. Interpréter, ce sera donc regarder dans la direction indiquée par l'équilibre des sens profonds

---

(28) Cf. notamment La symbolique du mal, Finitude et culpabilité, Vol. II, Paris 1960, p. 325 s.; De l'interprétation, essai sur Freud, Paris 1965, p. 13-63; Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Paris 1969, p. 7-28 et p. 458-486.

(29) Cf. "Préface à Bultmann" dans Le Conflit des interprétations, p. 372-392 et "Bultmann, Ebeling" dans Foi et Education, n° 81, octobre-décembre 1967.

du texte ou du langage qui auront été mis en évidence par l'analyse structurale (30).

Cette opposition que Ricoeur établit entre sens apparent et sens profond ou caché commande en fait toute sa recherche herméneutique. Elle se fonde, selon lui, dans le langage symbolique qui est, nous l'avons vu, un langage à double sens, c'est-à-dire, une "structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé que par le premier" (31). Cette équivocité du langage symbolique correspond pour Ricoeur à une équivocité même de l'être dont le propre est de se dire, tout en se dissimulant. On reconnaît ici une des thèses fondamentales de la philosophie heidegerienne. Mais cette antinomie du caché-dévoilé, du simulé-manifeste, de l'apparaître et de l'être, ne nous conduit-elle pas vers un gnosticisme ou un ésotérisme mystique plutôt que vers une herméneutique attentive au "plein langage"? Déchiffrer un langage, est-ce vraiment mettre à jour son sens caché?

b) Le deuxième axe de recherche est constitué précisément par le structuralisme . Le structuralisme français est, on le sait, dominé par les travaux de Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes et A.J. Greimas. Sa présupposition fondamentale consiste à traiter le langage en particulier, et l'univers culturel en général, comme un système clos de signes dont on s'abstiendra de prendre en considération par souci de rigueur méthodologique et scientifique, la référence objectale, le contexte existentiel et historique, le sens conventionnel d'un texte ou des mots. Cette démarche purement objective s'appuie sur la distinction saussurienne entre la parole vivante, concrète, toujours mouvante et la langue en tant que mécanisme fonctionnel parfaitement programmé, seul objet d'une enquête scientifique. La langue est elle-même considérée comme un phénomène complexe à deux plans, le plan du signifiant (l'image acoustique ou perceptive du mot, sa forme) et le plan du signifié (l'idée ou concept,

---

(30) P. RICOEUR, "Problèmes actuels de l'interprétation" dans Bulletin du C.P.E.D., n° 148, mars 1970, p. 51-163 s. A comparer avec les positions beaucoup plus négatives exprimées dans le Conflit des interprétations, p. 31-63 et surtout p. 80-97.

(31) Le Conflit des interprétations, p. 16.

le contenu sémantique du mot). Il n'y a pas de possibilité de passer directement de l'ordre du signifiant à l'ordre du signifié, mais on observe que ces deux "systèmes" sont organisés de manière parallèle: on peut les lire verticalement, comme un système d'oppositions binaires (axe des paradigmes), ou horizontalement comme un procès qui organise des écarts ou différences (axe des syntagmes). C'est cette double articulation ou structure du sens qui produit la signification d'un texte, d'une culture, etc... L'objet du structuralisme consistera donc à dégager ces structures du sens qui semblent s'imposer à l'insu du locuteur, comme de véritables organisations infra-conscientes et paraissent constituer des invariants logiques, que l'on s'efforcera de reconstruire à partir de modèles dits canoniques ou constitutifs. On observera que le structuralisme distingue cependant constamment entre plusieurs niveaux d'analyse, notamment entre un niveau profond où se situent les structures comme invariants logiques et un niveau de manifestation où les contenus investis peuvent produire une série indéfinie de variantes. Entre ces deux niveaux, on pourra, en outre, situer un troisième niveau descriptif qui est celui de la grammaire narrative superficielle où l'on s'efforcera de repérer des "actants" anthropomorphes dont le rôle est d'opérer des fonctions diverses, notamment celle de médiation entre des contraires (32).

Cette distinction entre des niveaux différents d'analyse et de compréhension permet au structuralisme -contrairement à ce qu'on lui reproche si souvent - de rester ouvert à une compréhension de la parole comme événement ou histoire.

Nous devons à ce structuralisme méthodologique ouvert - qu'il faudrait distinguer du structuralisme comme idéologie philosophique - un certain nombre de travaux exégétiques sinon nombreux, du moins fort significatifs. Les contributions protestantes ont été publiées dans les Cahiers bibliques n° 9 de Foi et Vie (33), les travaux catholiques dans

---

(32) Cf. A.J. GREIMAS, "Eléments d'une grammaire narrative" dans Du sens, p. 157-183.

(33) Cf. en particulier P. GEOLTRAIN, La violation du Sabbat, p. 70-90, Foi et Vie, mai-juin 1970.

deux livraisons des Recherches de science religieuse et un numéro spécial de la revue Langages n° 22 (34). La Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses a publié une étude rabbinique (35), la Bibliothèque de Sciences religieuses un ouvrage exégétique du Père Paul Beauchamp, Création et Séparation et, surtout, une étude très remarquable de Louis Marin sur La sémiotique de la Passion, déjà citée à la fin de notre dernier chapitre.

L'application des méthodes structurales à l'exégèse pose un certain nombre de questions fondamentales qui n'échappent pas à ceux qui les pratiquent. C'est ainsi que Louis Marin et E. Haulotte se demandent si l'application de modèles formels aux textes évangéliques ne risquent pas de provoquer une déperdition de la substance sémantique ou de faire subir à ceux-ci d'illégitimes distorsions ou simplifications (36). Comment, par ailleurs, rendre compte, en fonction de modèles et de catégories expérimentés en d'autres domaines, de la continuité-discontinuité qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ou entre l'Ecriture et ses relectures successives? Le texte du Nouveau Testament ne nous met-il pas en présence d'une structuration originale de la langue, d'une rupture par rapport aux structures habituelles? E. Haulotte croit devoir répondre positivement à cette question. Celui-ci note, en effet, que les termes oppositionnels y sont souvent insolites et que les termes contradictoires dépassent leur exclusion réciproque, et il ajoute: "l'abondance des énoncés paradoxaux laisse soupçonner qu'on a affaire en quelque sorte à un dérèglement des "sens" presque systématique"(37). On constate

---

(34) Voir en particulier R. BARTHES, L'Analyse structurale du récit. A propos d'Actes X-XI p. 17-37; L. MARIN, Essai d'analyse structurale d'Actes 10/1-11/18, p. 39-61; P. BEAUCHAMP, Propositions sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale, p. 161-193, Tome 58, 1970; Langages, sémiotique narrative: récits bibliques n° 22, juin 1971.

(35) JEAN ZAKLAD, Création, péché originel et formalisme (Gen. I-III) dans op. cit. n° 1, 1971.

(36) Langages , n° 22, p. 48-49 et p. 110 .

(37) Ibid. p. 110.

tout au cours de l'Ancien Testament des mutations structurelles qui affectent autant les signifiants que les signifiés et qui sont productrices de signifiants nouveaux au fur et à mesure que les signifiants antérieurs reçoivent un signifié nouveau. L'Ecriture opère donc sans cesse une pratique révolutionnaire, jusque dans sa topologie et sa chronologie qui sont proprement "impossibles" et font comme l'effet d'un coup de dés sur un miroir. L'utilisation des catégories juridiques produit ce même effet d'éclatement. C'est ainsi que le procès de Jésus apparaît comme un véritable anti-procès où la sentence se retourne en fin de compte contre ceux qui l'ont prononcée. "Au fond, dit encore E. Haulotte, c'est la structure hiérarchique de tous les appareils que l'Ecriture redistribue dans un ordre déconcertant, non en surface, mais au niveau où signifiant et signifié, savoir et non-savoir, temporel et éternel, profane et sacré, visible et invisible, vie et mort, etc... nos saintes institutions linguistiques sont débordées: ces termes oppositionnels ne sont pas exclusifs" (38). La sémiotique biblique pose ainsi, selon Louis Marin, le problème de l'articulation du récit d'un discours qui, dans une certaine mesure, y adhère, et de l'autre le transgresse, à savoir le discours prophétique. Et ceci ouvre à l'analyse structurale une perspective de recherche toute nouvelle dont on ne fait encore qu'entrevoir la complexité et l'ampleur (39). Mais on notera que C. Chabrol dans cette même livraison de Langages (p. 89-92) croit déjà pouvoir exprimer la loi des transformations diachroniques opérées par le Nouveau Testament : 1) le nouveau système s'inscrit en apparence dans l'ancien seul supposé connu. Il garde ainsi les signifiants anciens (par exemple: la pureté, la justice); 2) le nouveau système cherche à neutraliser progressivement l'articulation ancienne du sens en rendant non-pertinente les anciennes oppositions (pureté vs impureté, justes vs pécheurs); 3) il constitue les nouveaux signifiés à partir des anciens signifiants: la pureté intérieure, la justice nouvelle; 4) la trace des anciens signifiés n'est pas abolie pour autant. Elle continue à "hanter" le texte".

---

(38) Ibid., p. 115.

(39) Ibid., p. 124.

On voit ainsi comment le structuralisme parvient non seulement à respecter la "spécificité" du discours de la foi, mais encore à dire cette spécificité avec une précision et une rigueur que ni les recherches anglo-saxonnes fondées sur une morphologie des énoncés, ni une théologie ou une ontologie existentiale de la parole ne pouvaient atteindre.

Le structuralisme ne saurait pourtant nous dire ce qui provoque ces ruptures et ces transformations du sens. Sa tentation serait d'affirmer que tout se trouve programmé au départ dans la structure, de nous enfermer donc dans la clôture des signes. Mais, en fait, le problème du rapport entre le langage et l'être, entre la parole et l'événement n'est pas résolu par l'analyse structurale. Il demeure une question herméneutique, tout autant que la question même de la reprise du sens du texte biblique, de sa relecture et traduction dans notre contexte actuel. En ceci, il faut donner raison à Ricoeur (40).

c) Un troisième axe de recherche est constitué par la psychanalyse lacanienne qui cherche à prolonger la psychanalyse freudienne par une analyse et une réflexion sur le langage. La psychanalyse lacanienne est, à certains égards, très proche du structuralisme puisqu'elle affirme que l'inconscient est structuré comme le langage et qu'elle accepte les présuppositions du structuralisme: la distinction entre langue et parole, l'articulation du signifié et du signifiant, l'impossibilité de passer directement de l'un à l'autre, l'affirmation que tout est langage et que l'homme est parlé plus qu'il ne parle. Et comme le structuralisme, elle se méfie des évidences de la conscience immédiate et elle pose une suspension, une déconstruction du sens.

Mais, en même temps, la psychanalyse se démarque par rapport au structuralisme dans la mesure où son objet n'est pas la parole possible, la langue, mais la parole effectuée qui se perd et s'aliène dans les représentations et les fantasmes d'un sujet déterminé, concret. La psychanalyse se distingue du structuralisme au sens encore où elle poursuit un but thérapeutique: elle a pour but de libérer le sujet de la parole aliénante et vide et de le resituer face à une parole vraie. Enfin, dernière différence avec le structuralisme, la psychanalyse a besoin d'une herné-

---

(40) Cf. notamment Le conflit des interprétations, p. 64-79.

neutique, car le langage du désir est un langage qui dissimule et ruse, qui n'est pas fait pour être compris. Il est ce lieu où le désir se prend à son propre piège.

La psychanalyse lacanienne va donc, comme la psychanalyse freudienne, être à l'affût de ces dérèglements du langage où le désir échappe à la censure, du moins partiellement, et se trahit. Mais alors que Freud parlait de phénomènes de condensation ou de déplacement du sens dans les images du rêve, ou les troubles du langage et du comportement, Lacan préfère, d'une manière plus rigoureuse et strictement linguistique, parler de métaphore et de métonymie. Dans la métaphore, un signifiant se substitue à un autre signifiant, par voie de similarité de son ou de sens (ainsi Victor Hugo, au lieu de nommer Booz parle de sa gerbe qui n'est ni avare, ni haineuse). Mais cette substitution d'un signifiant par un autre signifiant a pour effet de créer un sens nouveau. La métaphore peut donc être lue comme symptôme de l'inconscient. Dans la métonymie, au contraire, la signification résiste. Le sujet dit la partie pour le tout. Le signifiant renvoie par connexion à un autre signifiant non-dit. Le désir ici dit seulement le manque de l'être. La cure psychanalytique aura pour but, en interprétant ou plutôt en ponctuant correctement le discours du sujet malade, de lui livrer les chapitres censurés de son histoire et de l'amener ainsi à une nouvelle compréhension de lui-même. La parole qui était vide de sens ou non-sens se fera à nouveau parole pleine. Le sujet malade au lieu de vivre dans une relation duelle, c'est-à-dire directe avec lui-même, les autres et le monde accèdera à une relation symbolique, c'est-à-dire médiate avec lui-même, les autres et le monde. Car le rôle du langage, pour Lacan, est précisément d'opérer cette médiation, de nous libérer de l'univers narcissique et imaginaire du petit enfant, avant qu'il naisse lui-même à l'ordre du langage qui va lui révéler qu'il n'est pas un "je" tout-puissant, phallus de la mère, mais un être relatif et relationnel qui a un père et une mère, qui vit dans un monde où existent l'interdit de l'inceste, la castration et la nécessité du renoncement, de la mort à soi-même. Ainsi le langage, ou ce qui revient au même, la culture, permet à l'homme d'accéder à l'âge adulte. Mais le langage peut aussi être terriblement aliénant, soit qu'il serve d'expression à une société oppressive, qui cherche à réprimer les

pulsions, soit qu'il soit pris à la lettre, comme le reflet même des autres ou des choses et qu'il fournisse ainsi le prétexte d'une retombée dans l'imaginaire. Le sujet humain est donc vu par Lacan comme l'équilibre précaire entre un désir qui risque toujours de sombrer dans l'imaginaire et un ordre symbolique qui peut basculer dans le refoulement ou l'esclavage de la lettre. Déchiffrer un discours, ce ne sera donc pas simplement dégager les lois de structuration de cet ordre symbolique, mais aussi ce qui le dérègle, que ce soit le dérèglement d'un sujet individuel déterminé, que ce soit celui d'une collectivité ou d'un groupe social déterminé, retrouver les ponctuations du désir, qui est toujours désir de l'Autre, quête jamais satisfaite, puisque je ne saurais être précisément cet Autre que je ne suis pas (41).

Le théologien ne manquera pas d'être frappé par la convergence de la théorie lacanienne et de ses propres recherches. La distinction que Lacan établit entre parole vide et parole pleine ne rappelle-t-elle pas la manière dont Ebeling distingue lui-même entre une parole humaine qui est toujours mensonge et la Parole de Dieu qui est vérité? Cette idée que la libération de l'individu puisse s'opérer grâce à la médiation du langage, aux rapports inter-subjectifs entre le client et son médecin, à une anamnèse en profondeur qui amène le sujet à une nouvelle compréhension de lui-même, ne rappelle-t-elle pas la conception théologique d'une Parole-Evénement seule libératrice, seule capable de transformer l'homme? Et l'idée de la mort au moi narcissique et imagi-

---

(41) J. LACAN, Ecrits I, coll. Points, Paris 1970, en particulier p. 111-189, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse" et p. 249-289, "L'existence de la lettre dans l'inconscient". Cf. aussi J.P. CHARRIER, L'inconscient et la psychanalyse, coll. "Sup", Paris 1968 p. 87-104 et ANIKA RIFFLET-LEMAIRE, Jacques Lacan, Bruxelles 1970.

Précisons que pour Lacan le langage est constitutif de l'échange et du pacte social, donc du passage de la nature à la culture. Mais l'échange présuppose lui-même, nous dit Lacan, l'inter-subjectivité et une structure comme possibilité de circuler à double voie. Cette structure est la structure symbolique qui, comme telle, ne contient aucun indice de répression ou d'immaturation. Le refoulement et l'archaïsme ne sont pas dans la structure symbolique elle-même, mais sont le propre précisément de la contingence historique, du sujet humain lui-même. La psychanalyse ne cherchera donc pas à tuer le langage des symboles comme le fait le discours scientifique univoque, mais au contraire à lui restituer tout son pouvoir d'évocation.

naire, la naissance à un "je" libéré de tous ses fantasmes et projections sur les autres, du désir de ressembler ou de s'identifier à ce qu'il n'est pas, l'accès à une parole vraie que Lacan décrit parfois comme un don et échange, pure grâce, ne sont-ce pas là des thèmes fondamentalement évangéliques? Enfin comment ne pas penser que ce désir de l'Autre, désir qui renaît sans cesse au coeur de l'homme ne soit pas ce désir de l'infini dont nous parle l'Ecclésiaste, cette quête de Dieu, quête qui ne se trouve comblée que lorsque l'homme fait l'expérience du Dieu-Vivant et de la plénitude de l'Esprit?

On comprend dans ces conditions que le problème d'une relation homologique entre le discours psychanalytique et le discours de la foi puisse être posé tant par des exégètes structuralistes comme Claude Chabrol et Louis Marin (42) que par des herméneutes de formation phénoménologique tels que Paul Ricoeur ou Denis Vasse (43). Mais ces homologies ne devraient pas nous faire oublier la critique fondamentale que le discours psychanalytique adresse au discours religieux comme au discours culturel. Ces discours ne tendent-ils pas toujours de projeter leurs propres représentations "en réalité" et ne demandent-ils pas alors à l'homme de se prosterner devant des créatures converties en idoles? La religion ne serait-elle pas elle-même la forme la plus patente de cette transformation neurotique d'un discours symbolique en discours métonymique, où un mot devient le maître-mot du discours et exige le renoncement absolu, la dénégation et le refoulement du désir? Comment dans un discours aliéné comme celui de la religion accéder à une parole pleine et vraie? D'où aussi ces cassures que le psychanalyste va déceler dans le langage culturel et le langage religieux, ces oppositions artificielles entre dedans et dehors, esprit et matière, sacré et profane, contenu et contenant, sens et forme. C'est ainsi que pour Philippe Sollers tout notre langage ordinaire n'est malheureusement plus que l'expression d'une immense névrose collective dont on ne parviendra, pense-t-il, à se libérer que par une rupture, la pratique d'une écriture révolutionnaire, la destruction

---

(42) Langages, n° 22, p. 3-6 et 125-127.

(43) P. RICOEUR, Le conflit des interprétations, p. 458 s. et D. VASSE, Le temps du désir, p. 160 s.

de ce langage aliénant et objectivant par la violence et la dénégation, la mise à jour des véritables contradictions dialectiques (44).

Mais c'est ici même qu'une nouvelle homologie se découvre: le discours néo-testamentaire ne nous est-il pas apparu lui-même comme un texte de rupture, une pratique révolutionnaire? La psychanalyse nous fournirait-elle dès lors le critère qui nous permettrait de distinguer entre le discours authentique de la foi, la parole vraie, et le discours illusoire et trompeur de la religion, le bavardage pieux? Mais dans ce cas, peut-elle vraiment nous dire si le désir de Dieu n'est qu'un simple alibi, une fuite devant soi-même et sa propre vie, ou aussi l'attente d'une libération, d'une parole vraie?

d) Il nous faut encore citer dans cette dernière rubrique deux travaux qui s'inscrivent de manière indépendante par rapport à ces trois axes de recherche et relèveraient de ce que l'on pourrait nommer une sémantique philosophique.

Jean Ladrière dans L'articulation du sens cherche à dégager le statut sémantique et herméneutique du discours scientifique et il se demande ensuite comment ce discours s'articule à la parole de la foi. Il se pose également la question du statut du discours théologique entendu dans la perspective d'un savoir systématique de type scientifique, au sens où cherche à l'être également le discours philosophique. Si le discours scientifique peut être décrit comme un langage de constat doublé d'un langage opératoire de type symbolique et conceptuel, le discours philosophique apparaît plutôt par sa visée universaliste et totalisante comme langage de l'analogie. Il en est de même du discours théologique bien que celui-ci reste plus proche du langage auto-implicatif de la foi. Quant au langage de la foi, il ne suffit pas selon Jean Ladrière de le décrire comme langage auto-implicatif et performatif. Il faut encore le reconnaître comme une parole authentiquement révélante, qui fait voir ce qu'elle proclame, lieu d'un dépassement incessant dans le sens où plus l'engagement devient total, plus la vision s'éclaire. C'est

---

(44) PHILIPPE SOLLERS, L'écriture et l'expérience des limites, coll. Points, Paris 1968, en particulier p. 8-13, 50-51 et 107-120.

dans cette mesure qu'il relève lui-même du langage du "constat", qu'il est non seulement performatif, mais monstratif. Le langage de la foi est ainsi celui d'une présence, un langage qui utilise les ressources du langage naturel, des termes qui ont déjà un sens établi, mais qui sont transvalués par ce que la foi annonce et espère. Mais cette transvaluation ne s'effectue elle-même que dans une attitude d'accueil, d'engagement et de reconnaissance. Attitude et vision sont corrélatives et se commandent réciproquement selon un parcours infini. Car le langage de la foi est un faire-voir qui ne s'arrête pas à un sens une fois donné, mais est ouvert à une révélation toujours plus éclairante (45).

Pierre-André Stücki dans Herméneutique et Dialectique (Genève 1970) cherche à nous montrer comment le discours originaire de la foi produit quatre autres formes de discours:

1) l'exégèse ou démarche scientifique interprétative qui met en question la lecture naïve du texte et pose la question du sens de ce texte, du rapport entre ses signifiants et son signifié, question qui peut être posée, selon Stücki, à partir de trois sémantiques différentes: une Sémantique A qui étudie le sens d'une proposition en fonction de sa référence objectale (vraisemblance historique) et des exigences de la logique formelle, une Sémantique B qui consiste à traduire le texte dans une autre langue tout en respectant sa structure (par exemple: dans le langage de l'anthropologie philosophique ou structuraliste), une Sémantique C ou analyse rhétorique qui situe le texte dans son contexte de communication, par rapport à un auditoire (Formgeschichte).

2) Le discours dogmatique qui développe toutes les assertions de la foi en un discours suivi et ramassé et qui opère sur deux chaînes corrélatives: une chaîne noétique qui se rapporte au sujet croyant et une chaîne noématique qui se rapporte à ce qui est pensé. Mais le discours dogmatique est déjà de l'ordre de l'appropriation existentielle: il dit tout ce que pense la foi en fonction d'un contexte apologétique, des contestations, des interrogations et des interprétations qui sont étrangères

---

(45) JEAN LADRIERE, L'articulation du sens, Discours scientifique et parole de foi, Paris 1970, p. 133-138, 161-190, 227-241.

à l'essence de la foi.

3) Le langage de la prédication qui a pour but d'éveiller l'auditeur à la foi et d'actualiser le message évangélique. Dans la mesure où la prédication s'enracine dans le message évangélique, elle devra partir ou de l'exégèse ou de la dogmatique ou des deux à la fois, mais dans la mesure où elle cherche l'actualisation de ce message dans un contexte humain concret et à éveiller la foi par rapport à un auditoire, elle possède son autonomie propre.

4) Le langage de l'aveu et de la confession de foi ou du témoignage: langage éminemment personnel et existentiel qui exprime le vécu de la foi.

Ces quatres langages correspondent, selon Stücki, à quatre moments ou niveaux de compréhension de la foi qui sont à la fois autonomes et complémentaires les uns par rapport aux autres. La foi a toujours besoin pour s'exprimer de recourir au moins à deux de ces moments et elle ne saurait nier les autres. C'est ainsi que la prédication s'appuie nécessairement sur l'exégèse ou la dogmatique et que la compréhension de soi qui sous-tend les interprétations objectives s'exprime toujours dans le langage de l'aveu, ou du moins, le présuppose (46).

---

(46) Signalons qu'on trouvera encore dans les "Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome" Enrico CASTELLI ed., Paris 1969, L'analyse du langage théologique: le nom de Dieu un large écho de tous ces débats et travaux. Mais aucune des contributions incluses n'apporte des éléments nouveaux aux travaux que nous avons mentionné dans ce chapitre, et même plusieurs paraissent complètement les ignorer. Nous avons déjà cité la contribution du Père Stanislas Breton,(p. 271-304)sur "Langage religieux et langage théologique". Il faudrait aussi citer la contribution originale de Rubina Giorgi: "le langage théologique comme différence" p. 75-80. Pour R. Giorgi, le discours théologique doit dire l'impossible. Les décrivants sont toujours hors de proportion avec le décrit. Cet écart ou différence sera exprimé en maintenant le discours et en le niant en même temps (théologie positive et négative). Le nom de Dieu devient ainsi l'espace symbolique des mouvements impossibles/possibles. Mais ici le discours théologique oscille entre deux possibilités:

ou cet espace reste vide, le discours se fait invocation, attente et la réflexion suspension,

ou Dieu est sans cesse nommé et décrit, mais alors il n'y a plus que le sujet parlant qui parle.

Ainsi le discours théologique exprime l'impossibilité de rejoindre son objet par la langue.

Cette thèse est donc à l'opposé de celle présentée par Jean Ladrière pour lequel il existe une transparence du langage de la foi à son objet.

Il ne saurait être question pour nous de reprendre de manière critique toutes les questions soulevées par l'étendue et l'extrême richesse de toutes ces enquêtes. Chercher, par ailleurs, à en faire une synthèse, serait une entreprise prématurée, car beaucoup de ces recherches sont en cours et demeurent incomplètes.

Dans les chapitres qui vont suivre, nous avons choisi plutôt de nous tenir à quelques aspects seulement de ces recherches: ceux qui nous ont paru les plus susceptibles de répondre à la question que nous nous sommes nous-même posé: quelle est la nature et la fonction du langage théologique? Nous nous sommes,en fait, tenu à trois aspects fondamentaux:

1) le statut symbolique du langage biblique.
2) Le passage dans la réflexion théologique d'un langage symbolique à un langage conceptuel.
3) Le rôle et la fonction de l'analogie dans la théologie.

Une des difficultés, et non des moindres, a été pour nous de chercher à élucider ce que l'on veut dire lorsque l'on dit que le langage de la foi est métaphorique, symbolique, analogique, parabolique, etc... Ces expressions si diverses sont-elles interchangeables et synonymes ou marquent-elles des nuances significatives? Il nous a semblé que cette pluralité dans l'ordre des signifiants devait correspondre à une différenciation au niveau du discours et que cette difficulté pouvait être révélatrice d'autres clivages plus pertinents.

On observera que nos recherches n'ont pas eu qu'un but descriptif ou théorique. La question sous-jacente que nous nous sommes posée a été celle que la théologie allemande, par l'intermédiaire d'Ebeling et de Fuchs, pose à l'Eglise d'aujourd'hui: que voulons-nous dire lorsque nous disons que le langage de la foi peut redevenir aujourd'hui un événement de parole, une Parole-Evénement, un langage qui puisse éclairer toute mon existence d'homme et lui donner un sens, faire advenir Celui que nous nommons Dieu et qui demeure perpétuelle quête et désir de mon être? A quelles conditions,un tel événement a-t-il des chances de se produire?

Les recherches linguistiques actuelles peuvent-elles nous aider à répondre à cette question?

Chapitre XIV

Le langage biblique comme langage symbolique

La théologie contemporaine influencée par les travaux de Rudolf Bultmann sur la démythologisation a largement répandu la thèse que le Message biblique est coulé dans un langage mythique, langage qui correspondait à la compréhension du monde à l'époque vétéro et noé-testamentaire. La science a réduit à néant cette image mythique du monde et le Message biblique, pour être encore compris par l'homme contemporain, doit être dépouillé de cette gangue mythique et réinterprété en fonction d'une interprétation existentiale qui offre le double avantage de pouvoir exprimer adéquatement le Message biblique et de pouvoir parler à l'homme d'aujourd'hui. Il s'agit, toujours selon Bultmann, d'accéder par delà les représentations objectives du mythe à une authentique compréhension de soi que tout mythe, et en particulier le mythe biblique cherche, en réalité, à exprimer. En fait, la Bible elle-même initie ce processus de démythologisation. Les récits ou les représentations mythiques contenués dans la Bible sont, selon l'expression heureuse de Paul Tillich, comme "brisés", c'est-à-dire qu'ils sont déjà radicalement historicisés, entièrement mis au service de cette compréhension de soi de l'homme confronté à la finitude de son existence et à une puissance transcendante de l'être, d'une réalité ultime que la Bible, à la suite des mythes et des religions, nomme Dieu.

Il est incontestable que la Bible contient une image mythique du monde, adopte la représentation mythique du monde qui était celle de son époque, à savoir celle d'un monde à étages, où à un premier étage terrestre et visible se superpose un autre céleste et invisible et où anges et démons se disputent la destinée ultime de l'homme. Il est non moins certain que le Nouveau Testament fait sien une vision mythique de la fin des temps et que l'idée d'un dieu qui s'incarne, qui descend du ciel pour y remonter lui paraît aller de soi.

Nous avons vu, aussi au chapitre XII, comment la structure des récits mythiques paraît s'adapter parfaitement à la Bible conçue comme un corpus unique, comme une seule et même épopée.

Tout ceci fait donc problème pour l'homme aujourd'hui. La question de la démythologisation posée par Bultmann est une question inéluctable. On doit se demander toutefois si la question ainsi posée ne l'a pas été sur une base trop étroite. Ne conviendrait-il pas de s'interroger d'abord sur le rapport entre symboles et mythes, entre langage symbolique et langage mythique, et, à partir d'une telle réflexion plus large sur le langage biblique, de reprendre la question de l'interprétation de ce langage?

C'est, du moins, ainsi que nous aimerions poser la question. Car ce qui nous frappe personnellement d'abord, c'est plus encore l'aspect symbolique que mythique du langage biblique (1).

La Bible est toute entière tissée, si l'on y prête suffisante attention, par ces grands symboles qui paraissent comme obséder l'imagination de l'homme: ciel-terre, eau-feu, berger-troupeau, maison-roc, roi-prêtre, agneau-sacrifice, lumière-ténèbres, vie-mort, père-fils, homme-femme, époux-épouse, prophète-peuple, pain-vin, poteau-arbre, etc... Ces symboles fournissent la trame de récits non seulement mythiques, mais encore de récits narratifs, de poèmes, de sentences, de chants, de prières, d'oracles, de discours prophétiques, didactifs ou parénétiques. Par rapport à cet immense matériel symbolique réparti dans tous les genres littéraires de la Bible, les représentations proprement mythiques n'occupent qu'une place infime.

La question se pose évidemment de savoir si les symboles ne se fondent pas eux-mêmes à l'origine dans le mythe. Les recherches D'Ernst Cassirer tendraient à confirmer cette hypothèse: l'univers my-

---

(1) Ce chapitre entend poursuivre une réflexion que nous avons amorcée d'abord dans notre compte-rendu du livre de PETER MUNZ, Problems of Religious Knowledge, dans RHPR, 1960 n°1, p. 80-82, puis dans Introduction à la Théologie de la Culture de Paul Tillich p. 110-131, enfin dans notre communication à Amitiés, novembre 1970, p. 8-15: "Le Symbole dans nos modes culturels et la Révélation".

thique pourrait être la première forme du langage symbolique de l'homme, servant à exprimer l'intuition d'une totalité originelle où l'esprit et la nature ne sont pas encore nettement distingués et interprétés de manière dramatique comme un conflit de forces ou de puissances. Le mythe, pour Cassirer, est primordialement l'expression d'une émotion, d'une croyance encore non réfléchie à l'unité, à la solidarité et au triomphe de la vie. C'est lui qui est à l'origine de ces autres formes symboliques que sont la religion et la poésie. Mais, pour Cassirer, la religion comme la poésie sont des formes symboliques distinctes du mythe et qui le transcendent (2).

Si la religion et la poésie sont des formes symboliques autonomes par rapport au mythe, il serait absurde de réduire le langage biblique au langage mythique, ou du moins de les identifier purement et simplement. Il nous paraît, d'autre part, évident que ce qui donne encore aujourd'hui aux paroles bibliques un tel fond de résonnance, ce n'est pas leur expression mythique qui embrasse profondément l'homme moderne et demande donc à être "interprétée", mais leur caractère symbolique qui parle encore directement [illegible] sans aucun détour herméneutique. Des paroles comme:

"Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre. Et la terre était informe et vide..."

"L'Eternel est mon berger, je ne manquerai de rien; il me fait reposer dans de verts pâturages."

"Va, avec cette force que tu as".

"Je suis le pain de vie. Celui qui mange de ce pain vivra éternellement."

"Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui, ne périsse pas, mais vive..."

ont, malgré leur indéniable arrière-fond mythique, une puissance d'évocation et de suggestion qui dépasse de loin leur référence mythique et tient précisément aux symboles qui constituent leur texture même.

Si le mythe est un récit qui mondanise et objective, en fonction

---

(2) Cf. E. CASSIRER, Sprache und Mythos, Leipzig-Berlin 1925 et An Essay on Man, An Introduction to the philosophy of human culture, New Haven - Londres 1962, ch. VII et VIII. Voir aussi P. RICOEUR, Le symbolisme du mal, p. 11 s. et 153 s.

d'une mentalité encore primitive et non critique, "l'être-au-monde" de l'homme, sa rencontre avec une puissance de l'être qui contraste étrangement, "merveilleusement" avec l'expérience de sa propre finitude, qu'est-ce donc que le symbole qui forme l'étoffe des mythes, des religions, de la poésie? Et en particulier, qu'est-ce que le symbole biblique?

1. Définition du symbole et formes du discours symbolique :

Notre langage moderne fait preuve à l'égard du langage symbolique d'une étrange ambiguïté: il désigne, sous ce nom, tantôt un langage qui fait appel à des expressions imagées, concrètes pour signifier une réalité existentielle d'ordre plus général ou plus abstrait (comme c'est le cas dans le mythe, dans le langage religieux, en poésie, ou dans le rêve), tantôt un langage qui opère avec des signes abstraits et conventionnels pour subsumer une pluralité d'opérations ou d'entités concrètes (mathématiques, logique formelle, sciences). Dans le premier cas, le symbole se tient proche du registre de l'image ou de la métaphore, dans le second du signe substitutif.

Certains auteurs cherchent donc à donner une définition aussi large que possible du symbole de manière à couvrir les deux acceptions courantes du mot. Et ils définissent la fonction symbolique comme une fonction représentative. Le symbole a pour but de représenter un objet absent, que ce soit sous forme d'image, de métaphore, de signe substitutif. En ce sens, il faut dire que tout langage est symbolique, puisque c'est le propre même du langage que de signifier ou de se substituer à l'objet absent. Dans cette perspective qui est celle de Cassirer, mais aussi de nombreux philosophes et savants, on note que le symbole opère parallèlement une fonction médiatrice : il permet le passage du sensible à l'intelligible, du concret à l'abstrait et, dans une perspective platonicienne, on dira même qu'il opère le passage du matériel au spirituel, du visible à l'invisible. Le symbole se situerait ainsi exactement à la jointure entre la sensation et l'idée ou concept. De l'image sensible, produit de la perception, il conserve le caractère intuitif et spécifique; mais il annonce déjà l'universalité et le pouvoir intégrateur, inclusif de l'idée abstraite.

Paul Tillich et Paul Ricoeur contestent pour leur part cette définition large du symbole. Pour eux, il n'y a aucune commune mesure entre les symboles de la vie psychique et existentielle de l'homme et les symboles des sciences formelles et empirico-formelles, ou encore, entre ces expressions du langage qui nous renvoient d'un sens littéral vers un sens second plus profond et les mots conventionnels du langage informatif. Seuls devraient donc être nommés à proprement parler "symboles" ceux de la première catégorie, car seuls ceux-ci possèdent une fonction expressive ou révélante, c'est-à-dire qu'ils ont pouvoir d'ouvrir le langage à l'être alors que les seconds n'ont qu'une fonction désignative: ils se contentent de désigner quelque chose sans pour autant la dire, l'exprimer, nous la faire vraiment connaître.

Tillich exprime cette différence entre signes conventionnels et symboles en disant que les signes ne participent en aucune manière à la réalité et au pouvoir de ce qu'ils désignent, c'est-à-dire qu'ils n'ont qu'un rapport purement extérieur et contingent avec la réalité désignée, alors que les symboles, au contraire, bien qu'ils ne soient pas identiques à la réalité qu'ils symbolisent, participent à sa signification et à son pouvoir. En particulier, le langage symbolique est le seul capable de nous ouvrir les niveaux plus profonds de la réalité qui, autrement, demeureraient cachés, en particulier, ce que Tillich nomme le niveau de l'être lui-même ou de la puissance de l'être, qu'il identifie avec le Sacré de l'expérience religieuse. Mais cette fonction d' "ouverture" des symboles comporte un double aspect: non seulement l'être advient au langage par le symbole, mais parallèlement le symbole ouvre l'âme à ces niveaux plus profonds de la réalité. Le langage symbolique ne "parle" pas à ceux dont l'âme n'est pas ouverte. La théorie tillichienne de la participation du langage symbolique à la réalité signifiée repose sur "la doctrine classique de l'analogia entis entre le fini et l'infini" et la capacité pour les structures finies de s'auto-transcender pour signifier leur propre fondement. Mais Tillich cependant n'a jamais précisé comment il comprend et fonde cette doctrine classique de l'analogie (3).

---

(3) P. TILLICH, Théologie de la Culture, p. 107-125 et J.P. GABUS, Introduction à la Théologie de la Culture de Paul Tillich, p. 121, note 5 en particulier.

Paul Ricoeur fait sienne la distinction établie par Tillich entre le signe conventionnel qui ne fait que désigner quelque chose et exprimer un sens purement arbitraire et contingent et le symbole qui nous ouvre l'accès à l'être, à la réalité elle-même. Mais contrairement à Tillich, Ricoeur ne situe pas l'analogie à la jonction du langage et de l'être, comme ce renvoi du sensible à l'intelligible, du fini à l'infini, mais à l'intérieur même du langage symbolique, comme cette "correspondance" entre un sens premier ou littéral et un sens second, dissimulé sous ce sens premier, mais visé, intentionné par celui-ci. " Le sens symbolique, nous dit Ricoeur, est constitué dans et par le sens littéral qui opère l'analogie en donnant l'analogue ... le symbole est le mouvement même du sens primaire qui nous assimile intentionnellement au symbolisé, sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude" (4). Ricoeur ne comprend donc pas, comme Tillich, la fonction symbolique comme un rapport du sens à la chose, mais dans un rapport du sens au sens. C'est pourquoi Ricoeur donne du symbole une définition purement linguistique et opératoire qui ne nous fait pas sortir du domaine du langage. Le symbole est pour lui, comme nous l'avons déjà vu, le langage de l'équivocité ou mieux encore de la multivocité ou de la polysémie, celui du double sens, où un sens caché ou latent se dissimule sous un sens manifeste et littéral. "Il y a symbole lorsque le langage produit des signes de degré composé où le sens, non content de désigner quelque chose, désigne un autre sens qui ne saurait être atteint que dans et par sa visée" (5). L'approche de Ricoeur présente un quadruple avantage: 1) elle nous offre une compréhension du langage symbolique qui ne repose pas sur la métaphysique platonicienne ou néo-platonicienne de l'analogia entis qui correspond à une vision du monde largement contestée aujourd'hui; 2) elle ne sépare pas radicalement le langage-signe du langage symbolique, puisque ce dernier se fonde dans le premier; 3) elle permet de comprendre comment le langage symbolique

---

(4) P. RICOEUR, De l'interprétation, p. 26.

(5) Ibid., p. 25; cf. encore la Symbolique du Mal, p. 11-25 et Le conflit des interprétations, p. 283-289.

peut signifier, en particulier dans la vie psychique, sous le mode du "déguisement" et du "détour"; 4) celle-ci, enfin, nous permet de comprendre que le langage symbolique, en raison de son équivocité, soit ouvert à un travail d'interprétation, qu'il exige une herméneutique, et même qu'il puisse susciter des herméneutiques rivales, puisque le sens visé par le symbole n'est pas évident et peut vouloir éventuellement se maintenir, comme à dessein, dans l'équivocité ou le double-sens.

A.J. Greimas a cherché dans sa Sémantique Structurale à définir de manière plus rigoureuse encore ce statut du discours plurivoque ou symbolique et sur de nombreux points, son analyse confirme ou précise les observations de Paul Ricoeur (6). Tout discours, selon Greimas, présente une unité ou homogénéité de sens que l'on peut désigner comme son isotopie.

Dans le discours univoque, l'isotopie est indiquée par la redondance d'un classème. Ainsi dans l'énoncé "le chien aboie", le classème "animal" est répété deux fois et nous savons sans équivoque possible que nous avons affaire à un discours de bête.

Le discours plurivoque peut comporter parallèlement et successivement plusieurs isotopies à la fois. Ceci s'explique selon Greimas par le fait que les mots n'ont pas qu'un seul sens. En réalité, autour d'un noyau sémique originel se constitue toute une série de variantes sémiques, les sémèmes. Le mot "bête" désignera toujours une extrémité à caractère sphérique, mais dans des contextes fort différents et où joueront toutes sortes de classèmes. La sphéroïdité pourra même se réduire à n'être plus qu'un point dans les expressions dites " au figuré" comme tête d'épingle et, à plus forte raison, dans des expressions plus abstraites comme tête de ligne ou tête de pont.

Le discours plurivoque va jouer dans certains cas, à dessein semble-t-il, sur cette polysémie des mots. Ainsi si je dis: "le commissaire aboie", j'opère sur deux classèmes, un classème "humain" et un classème "animal" et il est clair que la première isotopie ou isotopie positive

---

(6) A.J. GREIMAS, Sémantique Structurale, p. 55 s., 69 s., et 96 s. Cf. aussi P. RICOEUR, Le conflit des interprétations, "le problème du double sens", p. 64-79, plus particulièrement p. 74-79.

domine sur la seconde isotopie ou isotopie négative. De même si je dis: "cet homme est un lion" il est clair que je veux seulement parler du courage de cet homme et que je n'entends pas instituer un discours de bête, encore que je m'y réfère en sous-entendu. Mais si je dis: "le chien du commissaire aboie", je suis en pleine équivocité. Je puis désigner aussi bien un chien réel (classème animal) que le secrétaire du commissaire (classème humain). Seul un contexte plus large pourra m'indiquer si le locuteur veut désigner l'animal ou l'homme. Celui-ci peut, d'ailleurs, vouloir maintenir l'absence de choix, l'équivalence entre les deux classèmes ou isotopies aussi longtemps que possible. C'est ce qui se produit dans les mots d'esprit qui jouent entièrement sur la polysémie des termes et l'ambiguïté du contexte dans lequel ceux-ci se trouvent placés.

Cette plurisotopie du discours peut s'opérer également à l'insu du locuteur comme c'est le cas du discours inconscient qui est l'objet de la psychanalyse. Mais linguistiquement le mécanisme demeure le même: que ce soit par intention consciente ou inconsciente du locuteur, on entendra par discours symbolique ou plurivoque un discours qui joue sur plus d'une isotopie à la fois et on pourra appeler symbole toute figure sémique qui permet ce passage d'une isotopie à une autre isotopie. Mais l'ambiguïté du discours symbolique ne tiendra pas tant aux termes symboliques qu'au discours lui-même qui, consciemment ou non, laisse planer une incertitude sur l'isotopie fondamentale qui doit donner au discours sa signification. Cette observation amène Greimas à définir le discours symbolique comme le refus de disjoindre les termes d'une ou plusieurs catégories classématiques, la conjonction syncrétique de termes normalement disjoints dans le discours univoque. On dira encore qu'un tel discours manifeste une isotopie complexe. Trois cas peuvent se produire dans un tel discours, ce qui amène Greimas à distinguer trois formes possibles du discours symbolique (6 bis).

1) Le locuteur et l'allocutaire assument pleinement l'équivalence des

---

(6 bis) Cf. notamment A.J. GREIMAS, op. cit., p. 96-101. Dans une étude récente, "Systématique des isotopies" parue dans Essais de sémiotique poétique, coll. L, Paris 1972, p. 85-106, François RASTIER a cherché à montrer que les isotopies ne sont pas toutes de type classématique, mais peuvent consister aussi en la répétition d'un sémème et être corrolées au niveau de la forme ou phonologique.

deux termes constitutifs de l'isotopie complexe, sans que l'un prédomine sur l'autre. C'est ce qui se produit dans une société totémique lorsque je dis: "cet homme est un lion", ou dans un slogan publicitaire moderne du type "le Français mange du bifteck pommes frites". A aucun moment dans ces deux discours, l'équivalence entre homme et lion, Français et bifteck ne sera levée. Dans la mesure où la fonction même du mythe nous paraît consister à énoncer de telles équivalences, nous nommerons cette première forme de discours plurivoque le discours mythique.

2) Les deux participants au discours assument complètement l'isotopie positive et partiellement l'isotopie négative, c'est-à-dire qu'ils permettent au premier terme ou classème de dominer le discours. Ainsi dans l'univers ordinaire de notre discours, si je dis: cet homme est un lion, Rimbaud se compare à un bateau ivre, il est évident que pour le locuteur comme pour l'allocutaire cet homme n'est pas un lion, mais seulement courageux comme le lion et que Rimbaud n'est pas un bateau ivre, mais que sa vie est seulement comparable à un bateau ivre.

Il nous semble que dans ce deuxième cas où l'isotopie complexe est dite positive, le deuxième terme est utilisé seulement de manière métaphorique, c'est-à-dire qu'il est conjoint au premier en vertu d'un sème commun aux deux classes prises en considérations: dans le premier cas le courage, dans le second, le mouvement désordonné, et qu'en même temps la différence entre les classèmes n'est jamais perdue de vue. En d'autres termes, dans l'isotopie complexe positive, je pose une ressemblance dans la dissemblance et nous dirons que nous avons affaire à un discours métaphorique (7).

3) Dans ce dernier cas, le terme négatif de l'isotopie domine sur le terme positif. Ainsi, si je dis: "M. Dupont se prend pour un lustre" j'assume que M. Dupont n'est pas simplement comparable à un lustre, mais qu'il n'est effectivement qu'un grotesque objet. J'assimile totalement M. Dupont à l'objet-lustre, de sorte qu'il est plus lustre que M. Dupont. [illegible] un tel discours a pour effet d'investir [illegible] le langage du monde

---

(7) La notion de métaphore est actuellement très discutée. Nous l'avons prise ici au sens où l'ont définie CH. PERELMANN et L. OBRECHTS-TYTECA, dans Traité de l'argumentation, Tome II, Paris 1958, p. 534 s.

Pour une discussion plus complète, voir Alain LE GUERN, Sémantique de la métaphore et de la métonymie, Paris 1973.

extérieur (plan pratique) de contenus anthropomorphes (plan mythique) au point où dans la poésie moderne les termes finissent par désigner tout autre chose que ce qu'ils désignent habituellement. Le langage est utilisé ici d'une manière paradoxale, les sémèmes ne sont plus utilisés en fonction de leur noyau sémique original, mais pour servir à autre chose. Ils jouent le rôle, dit Greimas, de figure (8). Nous nommerons ce discours où domine l'isotopie négative le discours figuratif. Ce discours opère un véritable désaisissement du sens, sa dénégation.

Nous verrons bientôt que le discours biblique est le plus souvent un discours de ce troisième type: il cherche, en effet, la plupart du temps à effacer les anciens signifiés pour donner aux signifiants un contenu entièrement nouveau, inattendu, paradoxal. La tradition théologique a souvent dénommé un tel discours un discours typologique ou anagogique, ou encore transanalogique. Et avec raison, elle l'a distingué en général du discours allégorique qui n'est pas un discours plurisotope, mais au contraire la réduction d'un discours plurisotope en un discours univoque, sur un seul registre ou isotopie; le sens premier (ou isotopie positive) se trouve purement et simplement éliminé. Le discours allégorique a tous les aspects d'un discours figuratif au sens où, lui aussi, opère par dénégation d'un sens premier; mais en ne conservant pas lui-même ce sens premier, en le barrant purement et simplement, il ne se situe pas au niveau de l'isotopie complexe, il ne respecte pas le caractère bi-valent du discours symbolique. Dans le discours figuratif, au contraire, les anciens signifiés demeurent toujours présents à l'état latent: ils continuent à "hanter" le texte. Le discours allégorique est donc l'interprétation univoque, non symbolique d'un discours figuratif.

Mais avant d'entrer dans le vif de notre sujet, il nous faut encore dire quelques mots de la vie des symboles, de leur enracinement dans la psychè humaine, l'imagination créatrice et le contexte socio-culturel. Une définition purement linguistique du symbole a un avantage certain: elle permet de clarifier bien des équivoques et nous préserve d'en donner des définitions idéologiques ou spéculatives. Mais analyser

---

(8) Cf. A.J. GREIMAS, op. cit., p. 135-136.

les symboles sous leur aspect strictement linguistique, ce n'est tout de même les aborder qu'à partir d'une seule de leurs dimensions, en dehors de leur mode concret d'incarnation et de manifestation. La linguistique structurale ne nie pas elle-même d'ailleurs l'importance du contexte social et des dispositions du récepteur pour décoder un discours symbolique.

2. La vie des symboles et les fonctions du discours symbolique :

a) L'enracinement des symboles dans la vie psychique et organique :

Les symboles bibliques que nous avons évoqués au début de ce chapitre n'ont en tant que purs signifiants aucun caractère spécifique. Ils relèvent tous du domaine religieux et mythique en général. On les retrouve aussi bien dans le domaine de la poésie, de la littérature que du rêve, voire du discours politique ou philosophique. Cet universalisme du langage symbolique n'a cessé de frapper tout observateur averti (9).

Le symbole paraît donc être aussi autre chose qu'une figure sémique qui permet le passage d'un plan isotopique à un autre plan du discours. La psychanalyse, tout en ne méconnaissant nullement l'aspect plurivoque du symbole au niveau du discours, a cherché à montrer que les symboles se rapportent en fait au corps propre, aux relations de parenté, à l'amour et à la mort, que ceux-ci donc s'enracinent aussi dans la vie psychique et organique de l'homme, qu'ils paraissent être en corrélation avec des images organiques, images-mères ou archétypes. Cette corrélation est-elle purement fortuite? La psychanalyse ne le pense pas. On sait l'explication donnée par Freud: le langage symbolique sert précisément à exprimer de manière détournée, comme à l'insu de son locuteur, des désirs inconscients, qui n'osent se dire ouvertement, des pulsions énergétiques qui sont en rapport soit avec la libido, force vitale primordiale de l'individu, soit avec l'instinct de mort qui est lui-même comme l'envers de cette force vitale. Ces désirs sont la plupart du temps eux-mêmes en rapport avec notre première enfance qui

---

(9) Cf. notamment MIRCEA ELIADE, Images et Symboles, Essai sur le symbolisme magico-religieux, Paris 1952, et LOUIS BEIRNAERT, Expérience chrétienne et psychologie, Paris 1964.

laissent en nous d'indélébiles traces, mais souvent refoulées et censurées par le "surmoi"social. Pour la psychanalyse, une bonne lecture des symboles consistera donc à les réinterpréter non seulement en fonction du contexte linguistique, mais aussi de l'histoire individuelle du sujet qui se trahit lui-même par certains troubles du langage et du comportement: lapsus, actes manqués, glissement du signifié sous le signifiant que l'on peut repérer dans certaines figures de style, telles la métaphore et la métonymie, etc... Freud et Jung ont par ailleurs relavé que nos rêves paraissent reprendre à leur propre compte tout un fond symbolique stéréotypé qui se retrouve dans les représentations inconscientes des peuples eux-mêmes, dans leurs légendes, leurs mythes et contes, leurs dictons et mots d'esprit. Nos symboles seraient donc ainsi surdéterminés par un fond culturel ancestral et, inversement, toute notre vie culturelle, artistique, religieuse présente apparaît comme la projection ou la sublimation de désirs inconscients. Bref, le langage symbolique apparaît à la psychanalyse comme exprimant d'abord le désir de l'homme à une plénitude de vie, à une jouissance dont il est si souvent frustré, ou au contraire ses angoisses, son manque à être et à trouver le bonheur (10).

Paul Ricoeur, de son côté, s'est demandé si lessymboles n'avaient que cette signification régressive, cette unique fonction de nous ramener aux origines du désir et de notre enfance. Du fait même de leur équivocité, les symboles ne pourraient-ils pas être aussi "l'émergence de figures anticipatrices de l'avenir", l'exploration de notre vie d'adulte et d'un avenir eschatologique ouvert? Cette double fonction du symbole qui consisterait, d'une part, à nous restituer un passé oublié ou censuré, et d'autre part, à anticiper sur l'avenir, rendrait compte non seulement de la rivalité des herméneutiques symboliques, mais encore du caractère ambivalent, à la fois régressif et prospectif, des symboles qui paraissent à la fois ouverts à la sollicitation des pulsions constitutives du moi comme à l'exploration et à l'élaboration de significations nouvelles dans le champ socio-culturel ou religieux.

---

(10) Cf. J.P. CHARRIER, L'Inconscient et la Psychanalyse, Paris 1968.

C'est ainsi que la figure du Dieu-père apparaît à Ricoeur être dans le christianisme non pas comme la simple résurgence du mythe d'Oedipe (interprétation freudienne orthodoxe), mais aussi la découverte d'une paternité nouvelle qui est celle qui est proclamée par Jésus dans l'Evangile. Certes, le fantasme n'est pas aboli. Le Dieu-Père demeure le "Dieu des pères" et il est articulé dans une relation père-fils. Mais le fantasme est en même temps "désavoué" et "surmonté". C'est le Fils qui meurt à la place du Père et la relation qui unit le Fils au Père est une relation non pas de haine mais d'amour (11).

La fonction irremplaçable de la psychanalyse est de nous rappeler ainsi que les symboles s'enracinent toujours dans l'archaïsme de la vie psychique, dans des images-mères récurrentes et stéréotypées. Mais la puissance d'évocation du langage symbolique ne tient pas qu'à cet archaïsme. Il tient au fait que ce langage reste ouvert à de nouvelles significations et surdéterminations, que celui-ci est projectif au double sens que c'est bien le moi qui se projette dans les symboles, mais aussi en tant que ce moi, déterminé par son passé, est également ouvert à un avenir qu'il imagine, construit et anticipe. Le moi n'est pas seulement réceptif, mais créateur. Toute théorie symbolique doit pouvoir inclure ce double aspect de la vie des symboles (12).

---

(11) Cf. P. RICOEUR, De l'interprétation, p. 95-108 et 476-529 et le Conflit des interprétations, p. 458-486.

(12) On sait que la psychanalyse jungienne a cherché à préciser la théorie de Freud sur les symboles d'une manière ~~purement~~ spéculative. Jung imagine que les symboles, produits spontanés de l'activité psychique inconsciente, se fondent sur les impressions ancestrales d'une inconscient collectif, qui seraient déposées en nous sous forme d'archétypes. Le symbole, ce serait l'archétype frappé, touché par le conscient. La fonction symbolique consisterait dès lors à réconcilier le moi, et avec l'inconscient collectif, et avec le conscient collectif. Mais Jung n'a jamais pu fournir de preuves sur l'existence de ces archétypes, produits d'un inconscient collectif ancestral. Il paraît difficile, par contre, de nier le rapport qui lie les symboles à des images ou schèmes dérivés de notre vie organique réflexe (théorie de Gilbert Durand) ou à la vie des pulsions (thèse freudienne orthodoxe). Pour plus de détails, cf. G. DURAND, Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale, Grenoble 1960 et YOLANDE JACOBI, "Archétype et symbole dans la psychologie de Jung" dans Polarité du Symbole, Etudes Carmélitaines, Paris 1960.

b) Le rôle de l'imagination :

Les symboles fondamentaux du rêve, de la poésie, du mythe, ont été encore étudiés par Gaston Bachelard à travers l'ensemble de son oeuvre philosophique dont une grande partie a été consacrée, nous dit-il, à unir poésie et science "comme deux contraires bien faits" (13). Les symboles, remarque-t-il, sont des éléments matériels - l'air, l'eau, la terre, le feu - ou des données intuitives des sens - la lumière, l'énergie, la masse, l'espace, la durée - qui inspirent non seulement nos rêves et nos mythes, mais aussi constituent la base de la réflexion scientifique. Bachelard a été amené ainsi à s'interroger sur les rapports qui peuvent exister entre ces images ou perceptions fondamentales, les symboles poétiques et les concepts scientifiques. Bachelard a cherché à montrer que ce premier niveau intuitif et poétique, s'il doit être désavoué et dépassé par la science, ne peut jamais être entièrement aboli par elle. Non seulement tout concept scientifique garde des traces de son enracinement intuitif et symbolique, mais très souvent on constate que la pensée symbolique ne cesse de hanter le savant et d'agir sur lui, comme à son insu, comme un inconscient refoulé - d'où cette idée chez Bachelard, de la possibilité d'écrire une psychanalyse de la pensée scientifique, mais aussi de chercher à réconcilier le savant avec cette pensée symbolique, en essayant de lui montrer que la rêverie est à l'origine des plus grandes découvertes scientifiques. Certes, le savant ne saurait accueillir de manière naïve et non critique les suggestions du rêve qui alimentent une conception animiste du monde et ne peuvent qu'induire en erreur. Celui-ci doit être conscient que, dès qu'il quitte son métier, il retourne aux valorisations primitives et que les séductions exercées par ces substances immédiatement valorisées que sont les symboles du rêve risquent bien de fausser ses propres inductions ou théories. Le savant doit donc commencer par faire l'autocritique impitoyable de ses complaisances à l'égard des intuitions premières. Tel sera la première démarche d'une psychanalyse scientifique. Mais en dénonçant les sortilèges de la rêverie et de la pensée symbolique, Bachelard découvre en même temps ce qui fait toute sa valeur: l'action déci-

(13) G. BACHELARD, La psychanalyse du feu, Paris 1938, p. 10.

sive de l'imagination qui, d'un monstre, fait un nouveau-né, recrée un univers qui non seulement enchante l'homme, mais encore ouvre l'homme à une nouvelle jeunesse et à un nouveau dynamisme. "La vraie poésie, dira Bachelard, est une fonction d'éveil" (14). L'humanité doit donc s'éduquer d'abord avec des rêveries avant de s'éduquer avec des expériences. Les expériences viennent ensuite, comme la preuve de ses rêveries. La psychanalyse appliquée à l'esprit scientifique doit donc aussi insister sur le dynamisme créateur de la rêverie, son rôle irremplaçable dans les découvertes de la science (15).

Mais Bachelard ne distingue pas clairement entre l'image onirique et le symbole. Il ne parle pas en fait explicitement des symboles. Selon lui, l'imagination travaille sur une matière qui est le paysage onirique lui-même, les images du rêve comme telles: le feu, l'air, l'eau, la terre. Mais, ajoute-t-il, c'est une matière qui foisonne. L'eau, au niveau du rêve déjà, est une réalité poétique complète: elle a un corps, une âme, une voix. L'image de l'eau engendre ainsi ses propres noyaux sémiques, sa symbolique. Le rôle de l'imagination, toujours selon Bachelard, va consister à décomposer l'image, à la faire éclater en ce qu'il nomme des métaphores et des métaphores de métaphores. La métaphore, c'est le langage poétique, l'image onirique intégrée dans une synthèse nouvelle, linguistique. La métaphore de métaphore, c'est le concept pré-scientifique et pré-critique: la notion encore toute intuitive, mais hypostasiée de masse, d'énergie, de matière, etc... Cette notion cèdera le pas ensuite aux concepts empiriques de corps, de poids, de mesure, de vitesse et de connaissance objective. En d'autres termes, le rôle de l'imagination consiste, selon Bachelard, à dialectiser l'image, à la transformer peu à peu en schèmes de compréhension de plus en plus raffinés, purifiés et libérés de leurs premières déterminations oniriques. Mais l'image continue à hanter le concept scientifique comme le montre cette psychanalyse si particulière que Bachelard a songé à

---

(14) G. BACHELARD, L'Eau et les Rêves, Essai sur l'Imagination de la matière, Paris 1942, p. 24.

(15) Ibid. et La psychanalyse du feu, p. 50: "On ne peut étudier que ce qu'on a d'abord rêvé. La science se forme plutôt sur une rêverie que sur une expérience et il faut bien des expériences pour effacer les brumes du songe".

appliquer à la connaissance objective. (16)

Au terme de ses travaux sur l'épistémologie scientifique, et en étudiant plus spécifiquement le surrationalisme dialectique de la science contemporaine, Bachelard a été amené à signaler un nouvel apport de l'imagination à la science: le rêve anagogique. Alors que le rêve ordinaire travaille dans la région de la psychologie des profondeurs, en suivant les séductions de la libido, les tentions de l'intime et les certitudes vitales d'un réalisme naïf, le rêve anagogique est ce lieu où rêve l'esprit scientifique proprement dit, où la pensée pense en s'aventurant et en s'appuyant sur des intuitions que ne sont plus celles d'une pensée instruite par l'image. Le support de cette rêverie anagogique n'est plus le vieux matériel symbolique primitif, le monde des images-mères, mais les symboles mathématiques, nombres, groupes, spins, quanta, etc... (17).

On le voit, pour Bachelard, la pensée scientifique doit nécessairement partir des images et des métaphores. Mais l'image ou la métaphore n'existe que pour être niée, dépassée et remplacée non pas, en premier lieu, par le concept univoque, mais par ce que Bachelard nomme "le concept rectifié" ou "dialectisé". A ce premier niveau encore pré-scientifique de réflexion, le concept est encore tout chargé des suggestions entretenues par les images des sens et les métaphores d'une imagination libidinale. A ce niveau, le concept bloque la connaissance, il est un concept-obstacle tout empreint d'animisme et de substantialisme, très fortement sexualisé (l'éponge, la semence, l'attraction). A un deuxième niveau qui correspond à la naissance de la science moderne, le concept dépend entièrement d'une expérience simple, précise, claire et immédiate. A un troisième niveau, le concept se rationalise, il entre dans des corrélations de type mathématique, un corps de notions et de déductions dont les éléments sont fixes et rigides. La quatrième niveau qui correspond à l'ère de la Relativité correspond à une conceptualisation ouverte, libre, arborescente où toutes les notions anciennes éclatent en se compliquant, et en se fonctionnalisant de plus en plus. Enfin, au cinquième niveau, celui du surrationalisme dialectique, la pensée scienti-

---

(16) L'eau et les rêves, p. 5 ss., La psychanalyse du feu, p. 213 ss. et la Formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, Paris 1938.

(17) La Philosophie du Non, p. 39.

fique reconstruit entièrement son objet, crée comme un sur-objet selon des modèles mathématiques et des formes qui ne correspondent plus du tout aux données de l'intuition sensible, aux images premières, mais qui sont strictement adaptées à des structures variables, aux conditions dans lesquelles les phénomènes doivent être pensés et représentés. Mais on observera qu'à chaque niveau, la pensée aura procédé par voie de généralisation dialectique, en niant le niveau précédant pour l'inclure dans une synthèse supérieure (18).

Images et symboles (ce que Bachelard nomme lui-même des métaphores) sont donc pour la pensée scientifique un obstacle à surmonter. Pendant longtemps cette dernière sera encombrée d'analogies grossières et purement intuitives. La pensée scientifique moderne présuppose une libération par rapport à la pensée purement analogique qui hante encore les traités scientifiques du XVIII^{e} siècle. Elle représente un long cheminement qui n'a pu se faire qu'à travers toute une série d'étapes successives. Et, selon Bachelard, il ne saurait être question de brûler ces étapes.

L'intérêt de ces travaux, pour notre propos, nous paraît de confirmer les recherches de la psychologie des profondeurs: le langage symbolique semble bien s'origiaer dans l'axe du rêve et du désir, dans une compréhension encore naïve et non-critique du monde, au niveau d'un vécu qui n'est pas encore pensé et intégré à l'ensemble de l'expérience humaine. Mais, en même temps, Bachelard a pu montrer, d'une manière non moins convaincante, que Ricoeur, que les symboles n'ont pas nécessairement un caractère régressif, mais qu'ils peuvent constituer également en tant qu'obstacles à surmonter la condition nécessaire au développement de la pensée, et ceci dans une large mesure grâce au pouvoir créateur de l'imagination. Le plus étonnant des résultats de ces travaux, c'est sans doute la découverte du rêve anagogique, de ce rêve qui n'est pas constitué par les fantasmes de la libido, mais par ces symboles ou figures mathématiques dont on pouvait penser qu'ils n'avaient aucun point commun avec les symboles ou images du rêve ordinaire. Or voici qu'ils paraissent jouer, de même que les images oniriques, une fonction d'éveil et de progrès pour la pensée, mais à un niveau dialectique

---

(18) La Philosophie du Non, p. 19-51 et 105 à 145.

supérieur. Ces symboles purement formels ne sont pas sans posséder eux-mêmes un pouvoir de suggestion sur notre imagination.

c) Le contexte socio-culturel :

Si les symboles sont ainsi des termes surdéterminés ou surchargés par le dynamisme psychique de l'homme, par l'action conjuguée des pulsions inconscientes et de l'imagination, ils n'en sont pas moins enracinés profondément aussi dans la vie sociale et culturelle de l'homme. Les sociologues et les ethnologues insistent pour dire que le langage symbolique est à l'origine du pacte social qui constitue une société donnée. C'est autour d'un certain nombre de symboles déterminés et reconnus comme ayant pour un groupe particulier une signification tout à fait unique que se noue la communauté sociale. C'est ainsi que la communauté biblique de l'Ancien Testament se constitue autour des événements racontés dans le Livre de l'Exode dans un langage symbolique et que la communauté chrétienne se constitue de même autour d'un Credo ou Symbole qui raconte de manière symbolique la signification de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Nous avons cité un certain nombre de symboles bibliques qui se réfèrent directement à la vie sociale d'Israël: le roi, le peuple, le prophète, alors que d'autres sont enracinés dans son mode de vie culturel: le berger, le troupeau. La psychanalyse freudienne et jungienne en posant l'existence d'un inconscient collectif a bien senti que l'on ne pouvait pas étudier la vie des symboles en se référant à une psychè qui n'aurait qu'un caractère purement individuel et organique. Peut-être plus fondamentalement encore que la psychè, c'est la société qui s'exprime symboliquement. Edmond Ortigues donne du symbole cette définition qui nous paraît particulièrement heureuse:

"Dans le langage, le symbole est un phénomène d'expression indirecte (ou de communication indirecte) qui n'est signifiante que par l'intermédiaire d'une structure sociale, d'une totalité à quoi l'on participe et qui a toujours la forme générale d'un pacte, d'un serment, d'un interdit, d'une foi jurée, d'une fidélité, d'une tradition, d'un lieu d'appartenance spirituelle qui fonde les possibilités allocutaires de la parole" (19).

Un système symbolique présuppose donc un contexte social de communication. Mais le symbole apparaît à son tour comme ce qui va permettre

---

(19) EDMOND ORTIGUES, Le Discours et le Symbole, Paris 1962, p. 67.

l'échange, ce qui va instituer la règle même des échanges, des obligations mutuelles entre les membres d'un groupe social ou de partenaires alliés. Le symbole renvoie à la notion de groupe social, mais, inversement, il n'y a pas de vie sociale possible sans symbolisation.

Paul Tillich a tiré de cette corrélation entre les symboles et la vie sociale une conséquence importante: il s'ensuit, nous dit-il, que les symboles naissent et meurent, apparaissent et disparaissent, en fonction même de l'adhésion ou de la non-adhésion qui leur est accordée par le groupe social. Ce qui valorise un symbole, lui confère sa puissance intrinsèque, c'est-à-dire toute sa puissance d'évocation, ce n'est pas le discours comme tel, ou encore la polysémie des termes, puisque tout mot du dictionnaire a toujours plus qu'un sens, qu'il n'est pas pour autant un symbole, et qu'il existe même des discours ambigus qui ne disent rien, que ne font que relier de simples signes. Ce qui, en réalité, valorise le symbole, fait que l'expression symbolique soit indissolublement liée à un contenu - ou si l'on préfère le signifiant au signifié, la forme au sens, le mot à la chose symbolisée - c'est précisément la reconnaissance qui lui est donnée par le groupe social. Que cette reconnaissance cesse, que le groupe social change de références culturelles et qu'il devienne incapable d'opérer la liaison entre la forme et le sens du symbole, aussitôt celui-ci perd tout son pouvoir. Il devient un simple signe, un pur signifiant, un vestige. Il n'est plus cette parole-événement qui permettait aux membres du groupe de procéder à des échanges et à communiquer les uns avec les autres. Le groupe social tend alors à se disloquer, et il ne retrouvera sa cohésion qu'en créant de nouveaux symboles. Mais Tillich souligne en même temps que ni la critique historique, ni la critique scientifique ne sont, [redacted] capables comme telles de changer une symbolique. Seulement un changement profond dans la situation existentielle collective de l'humanité peut provoquer cette disparition des vieux symboles et l'émergence de nouveaux symboles. Il s'ensuit, de même, qu'il n'est pas au pouvoir d'un individu de créer par lui-même de nouveaux symboles, à moins que la communauté à laquelle il appartient se reconnaisse [redacted] en eux.

"La quatrième caractéristique du symbole est d'être accepté. Cela veut dire que le symbole s'enracine dans le social et qu'il est porté par lui.

C'est pourquoi on ne peut pas dire que quelque chose serait d'abord un symbole et serait accepté ensuite; mais être un symbole et être accepté comme tel sont une seule et même chose. L'acte qui crée le symbole est un acte social, même lorsqu'un symbole surgit d'abord chez un individu. L'individu peut inventer des signes pour ses besoins privés, il ne peut fabriquer des symboles; si quelque chose devient symbole pour lui, c'est toujours en fonction de la communauté qui peut à son tour se reconnaître en lui. Cela se manifeste de manière particulièrement explicite dans les symboles confessionnels qui, tout d'abord, ne sont pas autre chose que les signes par lesquels les membres du groupe se reconnaissent les uns les autres." (20)

Nous avons déjà dit que Tillich dénie au langage des sciences empiriques et formelles comme au langage des signes conventionnels un statut symbolique. Pourtant ces langages constituent eux-mêmes des lieux d'échanges et de communications et ils bénéficient également d'une reconnaissance ou adhésion de la part du groupe social. Ils aident [redacted] l'homme à se distancer de lui-même et des choses, à mettre de l'ordre et à trouver une signification à son expérience. Ces langages formels accomplissent donc bien eux-mêmes une fonction de médiation non moins signifiante pour le groupe social que les langages symboliques existentiels. C'est la raison pour laquelle sociologues et ethnologues ne distinguent pas en général entre ces "symboliques" purement formelles et les symboliques existentielles qui s'enracinent dans la psychè humaine et expriment la dimension en profondeur de cette existence, son sens intime et vécu. Mais si on se place à un niveau différent, linguistique, psychologique ou philosophique notamment, il n'en saurait être de même, comme nous l'avons déjà vu.

En résumé donc, la psychanalyse nous aura permis de comprendre les raisons pour lesquelles le discours symbolique existentiel cherche à se maintenir le plus possible dans l'équivocité: c'est que cette équivocité permet au désir de se dire lui-même, d'imprégner tout ce que nous disons et pensons. Une réflexion attentive à la réalité sociale nous révèle d'autre part une seconde finalité du discours symbolique: il est ce qui

---

(20) P. TILLICH, Aux frontières de la religion et de la science, Paris 1970, p. 147; voir aussi p. 111-189. Dans notre Introduction à la Théologie de la Culture de Paul Tillich, p. 110-131, nous avions cru devoir critiquer Tillich pour sa théorie de la naissance et de la mort des symboles. Une étude plus approfondie des corrélations entre les symboles bibliques et le contexte socio-culturel nous a convaincu du bien-fondé de la thèse de Tillich.

permet à la communauté humaine de se constituer en lieu d'échanges et de communications, d'exprimer le sens qu'elle donne aux choses, aux événements et aux êtres. Le symbole est donc plus qu'une expression à double sens ou ce qui permet de passer d'une isotopie du discours à une autre isotopie. Il est encore cette forme qui ne se laisse jamais séparer de son sens, un langage qui inséparablement lie l'expression et le contenu, le signifiant et le signifié (21). Il exerce, de par sa nature même, tant au niveau du langage, de la culture et du moi, une fonction de médiation.

De plus le symbole nous est apparu comme un langage surdéterminé, chargé, et même surchargé de sens:

1) au niveau linguistique, en tant que constituant une isotopie complexe, il est susceptible de recevoir trois formes: isotopie en équilibre, à dominante positive, à dominante négative, et de joindre ainsi plusieurs plans isotopiques du discours.

2) Au niveau de la vie psychique et organique de l'homme: il paraît s'enraciner dans les images-mères de l'inconscient individuel et collectif, constituer ce creuset qui permet à l'imagination de rêver comme d'inventer une poétique et la connaissance scientifique.

3) Au niveau social, il est non seulement lieu d'échange et de communication, mais bénéficiant de la reconnaissance du groupe social, il va s'imposer à l'individu avec un pouvoir accru, de nouvelles surdéterminations de sens, lesquelles peuvent cependant s'occulter lorsque la situation du groupe vient à changer.

Le langage symbolique apparaîtra ainsi au philosophe attentif, au phénoménologue averti, comme le seul langage capable d'exprimer et de communiquer l'expérience profonde de l'homme. Mais nous l'avons vu, ce langage est aussi un piège. Si le langage symbolique est étonnamment riche, suggestif, prospectif et anticipatoire, il est aussi non moins

---

(21) Le simple mot ou signe désigne un sens simplement conventionnel, un rapport seulement contractuel entre son signifiant et son signifié. Le symbole, par contre, nous introduit dans un univers de sens dont il fait lui-même partie. Il unit signifiant et signifié en vertu d'un rapport naturel et motivé, même si, par ailleurs, son signifié déborde par sa richesse multiple son signifiant. Cf. J.B. FAGES, Comprendre le structuralisme, Toulouse 1967, p. 21 et E. ORTIGUES, op. cit., p. 65 et 175.

curieusement régressif, naïf, non-critique. Son équivocité l'ouvre à des herméneutiques rivales et contradictoires. Son instabilité, notamment dans des sociétés en mutation comme les nôtres, où d'anciens symboles sont contestés et où de nouveaux symboles cherchent à obtenir l'adhésion du groupe social, peut être à l'origine de graves perturbations tant chez l'individu que dans une collectivité.

Si le symbole donne à penser, s'il est un tremplin extraordinaire pour initier des parcours de sens (Ricoeur), il est aussi un obstacle à surmonter (Bachelard) et le lieu d'une thérapeutique (psychanalyse). Le langage symbolique est incontestablement donneur de sens. Il nous ouvre les dimensions les plus profondes de notre expérience humaine. Mais lorsque nous oublions qu'il n'exerce qu'une fonction de médiation entre nous et les choses et que nous identifions les symboles et le réel, alors nous finissons par nous égarer dans ce discours, nous tombons dans l'imaginaire pur, nous régressons vers un moi infantile et narcissique (Lacan). Le symbole peut être aussi le grand pourvoyeur d'illusions et de fantasmes si nous en mésusons, si nous ne respectons pas les lois de son discours.

Le langage biblique, le langage de la foi ne comportent-ils pas ces mêmes ambiguïtés? Et si oui, quelle herméneutique nous permettra-t-elle de restituer à ce langage sa vérité, d'ouvrir le chemin d'une connaissance vraie et d'une parole vraie, la voie d'une authentique libération, d'un vrai salut?

3. Les caractères spécifiques du discours biblique :

Cherchons donc à appliquer tout d'abord ce que nous venons de dire sur les symboles au discours biblique.

a) Les diverses formes symboliques du discours biblique:

Nous avons vu dans notre chapitre précédent que l'on pouvait décrire le langage religieux ou biblique comme, tour à tour, un langage émotif, convictif, anthropomorphique, métaphorique, mythique, parabolique, paradoxal, ontologique, analogique. Tous ces qualificatifs conviennent parfaitement à un langage symbolique. De par son enracinement psychique, le langage symbolique est nécessairement émotif, personnel, dramatique, anthropomorphique, auto-implicatif, non-constatif. De par

sa corrélation avec un groupe social, il sera de type convictif ou performatif. De par sa fonction linguistique, il pourra être mythique ou parabolique, métaphorique ou analogique. Encore faudrait-il s'entendre sur la définition de ces termes, ce qui est rarement le cas.

Afin d'apporter quelque clarté à ce débat encore bien confus sur le statut du langage biblique, il nous paraît qu'il convient de l'aborder en premier lieu au niveau de l'analyse linguistique et de reprendre à ce propos les distinctions faites par Greimas à propos des trois formes du discours symbolique et nous demander en particulier comment, d'une part, le langage biblique organise-t-il l'isotopie positive par rapport à l'isotopie négative, d'autre part, quelle est l'isotopie fondamentale qui donne à ce discours sa cohérence et son unité?

Une première constatations s'impose: la Bible nous met en présence de discours symboliques de types fort divers, dont il convient de bien repérer les règles de fonctionnement.

Il est certain d'abord que les récits bibliques considérés habituellement comme mythiques, récits de la création, du déluge, de la traversée de la Mer Rouge et de la conquête de Canaan, de la résurrection et de la fin des temps, ne fonctionnent pas comme des mythes primitifs. Les divers classèmes, notamment les classèmes "Dieu", "nature", "homme ou peuple", sont certes conjoints, mais en même temps clairement distingués et hiérarchisés. Il n'y a rien de comparable avec les anciens mythes où les dieux et la nature, les dieux et les hommes sont posés dans l'équivalence des isotopies signalée par Greimas. Inversement, la distinction opérée par les mythes entre sacré et profane, surnaturel et naturel est très rarement opérante dans ces mêmes récits bibliques; et il faudrait voir, lorsque celle-ci apparaît (par exemple, récits de résurrection ou apocalyptiques), si le discours biblique ne remythise pas, c'est-à-dire ne retombe pas dans l'équivalence des isotopies. Mais les mythes primitifs eux-mêmes n'ont-ils pas déjà pour fonction de dépasser ce discours où l'isotopie complexe se trouve en équilibre? La distinction sacré-profane n'en est-elle pas l'indice? Il y a donc ici un champ lar-

gement ouvert à la recherche (22).

Par contre, il est un texte biblique qui manifeste très clairement une isotopie complexe en équilibre: c'est le Cantique des Cantiques. On sait que les exégètes n'ont jamais pu s'accorder pour savoir si nous avons affaire ici à un recueil de chants nuptiaux ou à une parabole de l'histoire de Dieu avec Israël. Sans doute l'isotopie positive (le chant d'amour) paraît prédominante. Mais l'ambiguïté est telle, à certains moments du texte, le sens général parfois si déroutant, que l'on peut dire que nous avons vraiment affaire à un texte où il est impossible de décider s'il s'agit d'un cantique nuptial ou d'un cantique spirituel.

Le discours biblique utilise souvent l'isotopie complexe avec prédominance de l'isotopie positive: ainsi, lorsque le prophète Osée nous dit que Dieu rugit comme un lion, qu'il est comme un père qui aime ses enfants, ou lorsque les Psaumes nous décrivent Dieu comme un roi terrestre, assis sur un trône, revêtu de gloire et de splendeur, entouré par des êtres qui chantent ses louanges. Il s'agit ici d'un discours simplement métaphorique. Dieu est comparé à un lion, à un père, à un roi, mais il n'y a pas d'équivoque possible: Dieu n'est pas à proprement parler lion, père ou roi.

Mais le discours biblique nous paraît plus encore faire appel à l'isotopie complexe avec prédominance de l'isotopie négative. Ainsi lorsque d'autres Psaumes, voire les mêmes Psaumes, parlent de Dieu comme celui qui seul est effectivement Roi. Ici l'idée ordinaire de royauté est barrée, niée. Dans la mesure où elle ne s'applique proprement qu'à Dieu seul, elle veut, en fait, dire toute autre chose. Ici Dieu n'est pas simplement comparé à un roi terrestre. Il est Celui qui donne à ce mot son seul véritable contenu, un contenu nouveau. Le discours

---

(22) Un discours où il y aurait parfaite équivalence des isotopies n'existe sans doute pas. Une autre difficulté, et non des moindres, est de se mettre d'accord sur la définition du mythe. Suffit-il de poser "un autre monde" afin de résoudre l'antinomie de la vie et de la mort (cf. E.R. LEACH, La Genèse comme mythe, dans Langages n° 22, p. 15), pour dire que nous sommes en présence d'un discours mythique? L'idée chère à Bultmann d'objectivation du divin serait déjà plus appropriée, car réduire Dieu à la notion d'objet, ou même à des catégories anthropomorphiques, c'est précisément s'installer dans un discours pluriisotopique en équilibre.

biblique fonctionne ici exactement comme un texte de poésie moderne qui cherche à faire dire aux mots tout autre chose que ce qu'ils évoquent habituellement. Ce sens nouveau est dit, donc, en niant le noyau sémique ordinaire du terme et en utilisant une de ses significations secondes à laquelle le discours métaphorique avait commencé à nous habituer: ici l'idée que Dieu seul exerce le pouvoir. Il en est de même lorsque la Bible nous dit que Dieu est Père ou que Dieu est Amour. Dire que Dieu est Père de Jésus-Christ n'a plus rien de comparable avec un père humain qui engendre un fils. Il s'agit d'une notion toute nouvelle de la paternité qui émerge ici. De même lorsque la Bible dit que Dieu est Amour, elle précise que nous devons comprendre cet Amour non en fonction de la manière dont nous aimons nous-mêmes Dieu ou nos frères, mais en fonction dont Dieu lui-même nous aime et aime son Fils. C'est pourquoi, aussi, nous sommes invités à nous aimer les uns les autres comme Il nous a aimés. C'est donc une toute nouvelle notion de l'amour que le discours biblique cherche à inaugurer. Et pour cela, le discours biblique doit en quelque sorte inverser le discours métaphorique, le retourner de sens. Après avoir été invité à m'élever de l'amour humain à un amour comparable chez Dieu, je suis invité à comprendre que l'amour divin seul donne son contenu à l'amour humain. Nous assistons à ce renversement de la métaphore en figure ou sémème négatif chez le prophète Osée déjà. Osée, dans un premier temps, comprend que Dieu aime le peuple d'Israël comme lui-même est appelé dans son existence concrète à aimer une femme infidèle, prostituée. A ce premier niveau, il accède déjà à une compréhension plus profonde de l'amour en Dieu. Puis soudain, il comprend que Dieu aime encore autrement, que la comparaison est inadéquate, qu'elle doit être niée. Non seulement Dieu est ce père qui aime Israël, comme un mari aime sa femme, un père aime ses enfants, en le tirant par des cordages d'amour. Mais en Dieu, l'amour ne connaît pas les orages et les tumultes de la colère et de la jalousie, comme Osée le croyait d'abord: "Je ne donnerai pas cours à mon ardente colère. Je ne détruirai pas Ephraïm. Car je suis Dieu et non pas un homme: au milieu de toi, je suis le Saint et je n'aime pas détruire" (Osée 11/9).

Certains théologiens ont qualifié cet usage si particulier de l'analogie dans le discours biblique de discours transanalogique. Nous préfé-

rons le nommer plus simplement discours figuratif pour nous rappeler l'importance soulignée par Greimas du renversement de la prédominance de l'isotopie et, aussi, parce que le discours biblique lui-même nous rappelle constamment que la réalité humaine est figure, type, anticipation, et non simplement analogie, d'une réalité toute autre.

La plupart des paraboles fonctionnent de la même manière. Elles semblent dire une histoire de la vie ordinaire dont on va pouvoir, par comparaison, tirer une leçon morale ou religieuse. Mais, en fait, la parabole ne fonctionne pas ainsi. Elle contient toujours un trait paradoxal, ce que les exégètes nomment en général "la pointe" de la parabole, et ce trait paradoxal a pour fonction d'établir dans ce discours un renversement, la prédominance de l'isotopie négative: le père de la parabole n'est pas un père comme les autres, le maître qui loue les ouvriers à différentes heures n'agit pas comme un patron ordinaire. Le serviteur qui cache son talent dans la terre a un comportement insensé, le Samaritain fait ce que les gens religieux ne font pas, etc...

Mais il y a aussi des paraboles qui sont ensuite expliquées par le procédé allégorique, c'est-à-dire par la réduction de la plurivocité originelle du discours en une univocité: ainsi l'explication de la parabole du Semeur ou celle de l'ivraie, notamment chez Matthieu. D'autres paraboles contiennent comme en germe leur interprétation allégorique, telle la parabole des invités au festin de noces ou des vignerons.

Enfin, il y a ces discours dont la fonction principale mais non unique consiste à annoncer des événements futurs: l'oracle prophétique, ou encore ces exhortations parénétiques de saint Paul

qui, à l'analyse, apparaissent comme de véritables discours eschato-logiques ou prophétiques.

On ne saurait réduire donc le discours symbolique biblique à un commun dénominateur. Mais on peut dire que, dans l'ensemble, il apparaît bien comme un discours qui donne la prédominance à des sémèmes négatifs dont la fonction paraît de nier un premier niveau du discours, que ce soit le discours mythique ou métaphorique. On peut dire, non sans raison aussi, que le discours biblique inaugure sa propre démythologisation et sa propre désymbolisation, au sens où nous sommes mis effectivement en présence d'un discours qui cherche à nier les symboliques ambiantes, pour leur substituer une nouvelle symbolique, et non - c'est là l'erreur, de bien des interprétations exégétiques ou théologiques - un discours univoque, conceptuel. Le discours biblique n'efface jamais radicalement l'isotopie niée: celle-ci demeure latente, toujours présupposée et articulée, en fait, à l'isotopie dominante. Le discours biblique est sans doute iconoclaste, mais non pour détruire l'icône, mais la purifier, lui faire dire autre chose. En un sens aussi, il est discours sécularisant, mais non pour éliminer la dimension religieuse, mais ici encore, pour la purifier et l'utiliser d'une manière nouvelle.

Le Pasteur Alphonse Maillot a pu ainsi dans une conférence donnée sur le symbole dans l'Ancien Testament défendre la thèse qu'Israël n'a guère la mentalité symbolique pas plus qu'il n'a un tempérament mythique (22). Selon le pasteur Maillot, Israël paraît en effet prendre ses distances tant à l'égard des religions qui l'entouraient que de leur langage. En même temps quela Bible historicise tous les mythes d'origine ou de la fin des temps, les dépouillant donc

(22) Cf. Amitié, rencontre entre chrétiens, novembre 1970, p. 30-33.

de leur référence à un au-delà intemporel, imaginé ou imaginaire, elle se livre parallèlement à un processus de désymbolisation. Israël commence comme toute religion à avoir ses propres images, symboles et représentations du divin. Mais voici que peu à peu, tout ce matériel symbolique tend à disparaître. Ephods, pierres dressées, poteaux sacrés, lieux de culte sont peu à peu éliminés tandis que le deuxième commandement proscrit explicitement toute symbolisation du divin par l'image ou toute autre représentation. YHWH a perdu tout visage: il perd même son nom, puisque l'on ne sait plus comment prononcer le tétragramme et ce qu'il signifie. L'arche qui est censée, à l'origine, symboliser le trône de Dieu et sa présence au milieu du peuple, est reléguée dans le Saint des Saints du Temple jérusalémite où elle n'est désormais plus vue par le peuple, et soudain elle disparaît. Il ne reste dans le Temple reconstruit après l'exil qu'un espace vide. Le Christ lui-même annonce la destruction du second Temple. L'homme en tant que couple, comme l'unité d'Adam et d'Eve est déclaré créé à l'image de Dieu, son représentant sur la terre, évoquant la seigneurerie de Dieu sur la création. Mais cette image de Dieu n'est exploitée nulle part dans l'Ancien Testament, à l'exception du Psaume 8 qui souligne, par contraste d'ailleurs, la majesté insurpassable de Dieu. Il en est de même pour le symbole de Dieu comme Roi, comme nous l'avons vu nous-même. Dieu est sans doute roi, dit encore le pasteur Maillot, mais il n'agit pas comme les princes de la terre. On ne saurait le comparer à ceux-ci. Après l'exil, on constate sans doute une résurgence de la pensée symbolique, notamment dans la littérature apocalyptique du type du livre de Daniel. Les symboles paraissent à nouveau faire leur entrée en force. Mais le Nouveau Testament recommence alors un nouveau processus de désymbolisation. Tous ses symboles sont rapportés à la personne historique du Christ, et non à un au-delà du temps ou du monde. En d'autres termes, conclut le pasteur Maillot, les symboles bibliques nous renvoient toujours à autre chose qu'eux-mêmes, à savoir des paroles et des actions historiques, concrètes, directes, à un agir de Dieu, à son intervention hic et nunc dans l'histoire des hommes. Dieu ne se donne pas à connaître dans la Bible à travers des symboles qu'il faudrait déchiffrer en tant que symboles, mais dans le mesure où ils se rapportent eux-mêmes à des événements précis, concrets.

Ces observations du pasteur Maillot nous amènent à poser la question de ce qui donne à la symbolique biblique sa cohérence et son unité. En d'autres termes, quelle est l'isotopie fondamentale qui sous-tend et organise tout ce discours en un corpus unique? (23)

b) L'histoire du salut comme catégorie sémantique fondamentale du discours biblique.

---

(23) Il faut savoir que Roland Barthes et ceux qui suivent ses procédures d'analyse ne sont pas particulièrement favorables à cette notion d'isotopie fondamentale qui ne résulte pas directement, semble-t-il, de l'analyse d'un texte, mais plutôt de l'investissement herméneutique de son interprète. Selon R. Barthes, les isotopies initient des parcours de sens sans pour autant être organisées les unes par rapport aux autres de manière organisée et hiérarchique. A.J. Greimas est de l'avis contraire, mais il ne se dissimule pas la difficulté de repérer l'isotopie fondamentale, d'opérer ce qu'il nomme "un choix stratégique". Nous avons opté pour une unité du sens contre sa disparité.

Il n'est pas facile sur un corpus aussi vaste que le corpus biblique de discerner son isotopie fondamentale d'autant plus que celui-ci articule, comme nous l'avons vu à la fin de notre troisième partie, une très grande variété de codes qu'il paraît difficile de considérer comme équivalents. Du moins, n'est-il pas interdit de penser qu'un de ces codes permet de situer tous les autres et leur donne leur signification véritable.

On serait tenté de penser tout d'abord que le symbole "Dieu" qui paraît constituer la clé de voûte de la plupart des discours religieux constitue de ce fait un classème spécifique "le divin" qui constituerait l'isotopie fondamentale du discours biblique. Mais ce terme "Dieu" apparaît ~~en fait~~ plutôt, au départ, comme un signifiant vide qui va peu à peu se charger de sens, ou, du moins, comme un signifié ambigu qu'il faudra peu à peu délester de ses malentendus. La Bible, par ailleurs, ne parle jamais de Dieu qu'elle considère dans sa fonction de destinateur, et souvent même de sujet (ou encore d'objet de la quête, voire d'adjuvant), comme d'un terme isolé. Elle parle toujours du rapport de Dieu avec l'homme ou avec le monde, et nous venons de le voir, à l'instant, sous un mode historique. S'il y a une chose que le discours biblique paraît répéter sans se lasser, c'est bien que Dieu agit, parle, intervient dans le monde qu'il a créé, et notamment dans la vie des hommes. Tout interprète de la Bible est frappé par l'importance dans le discours de la Bible des notations topologiques et chronologiques et de la redondance de la formule: il arriva que, il advint que. Mais, en même temps, ces notations topologiques ou chronologiques n'ont pas le sens que nous leur donnons habituellement aujourd'hui: dans la Bible, elles ont toujours elles-mêmes aussi un sens symbolique, plurivoque. Elles sont toujours mises en relation avec l'agir de Dieu et la signification de cet agir de Dieu pour l'homme. Et cet agir signifie toujours du nouveau, de l'inattendu, un salut, une délivrance, une guérison que l'on n'espérait pas, dont on pouvait raisonnablement douter. On peut donc, à juste titre, nous semble-t-il, considérer l'<u>histoire</u> comme l'isotopie fondamentale qui organise tout le discours biblique, mais à condition de comprendre ce terme non pas dans le sens moderne du mot, mais plutôt d'un <u>faire inhabituel</u>, <u>déroutant</u>, <u>paradoxal</u>. La Bible raconte bien une histoire, et si l'on veut une histoire mythique, puisque comme le mythe elle

cherche à résoudre l'antinomie de la vie et de la mort et qu'elle postule une réalité autre que la réalité pratique, tangible et prévisible. Mais ce faire est déroutant à bien des égards: contrairement au faire mythique, il n'est pas un faire répétitif ou achevé. Il postule, au contraire, un accomplissement encore à venir. Contrairement encore au faire mythique qui pose une sphère du sacré, le faire biblique se déroule dans une sphère entièrement profane, dans l'histoire concrète des hommes. Et pourtant cette histoire qui n'est pas une histoire spéciale, qui se déroule dans le cadre temporel de l'histoire humaine, qui a comme toute histoire ses temps forts, ses kairoi uniques, ses moments non-répétables, n'est pas non plus une pure et simple historiographie, un simple récit constatif. Elle est, du début à la fin, une histoire interprétée par une symbolique d'une nature fort particulière, au sens où elle ne pose jamais l'homme comme seul agent de l'histoire et donneur de sens, mais toujours inséparablement Dieu et homme. Et cette histoire se donne toujours comme immédiatement signifiante: comme appel à la repentance, à la transformation des attitudes et des mentalités, comme un salut et une libération, plus exactement comme un acte libérateur qui anticipe sur une libération encore plus grande et définitive.

L'isotopie fondamentale du discours biblique nous apparaît ainsi comme une catégorie impossible que les théologiens, faute de mieux, ont nommé économie ou histoire du salut. Elle désigne le faire d'un Tout Autre dont je n'ai aucune intuition en tant qu'objet, mais vers lequel je puis me porter précisément par le langage et qui se donne à moi comme plénitude de sens, comme ce qui éclaire véritablement mon existence et la libère.

En d'autres termes, le discours biblique apparaît comme un discours symbolique dont la chaîne symbolique paraît régresser à l'infini, parce que ce discours - et c'est probablement là le propre de tout discours religieux - ne comporte aucun référent. C'est pourquoi aussi il est ce discours unique de ce dont nous n'avons aucune intuition directe par les sens, discours d'une réalité qui n'advient autrement que par le langage, discours qui ne peut renvoyer à autre chose qu'à lui-même, et, dans ce

sens, discours linguistique exemplaire. Mais, dès lors, le discours biblique ne serait-il que l'expression pure du Désir, un discours sans objet, qui n'a d'autre sujet que l'homme et son manque à être? Ou le discours biblique est-il vraiment ce discours d'un Objet-Sujet qui n'est que dans et par la parole, lui-même Verbe, Objet-Sujet qui, en quelque sorte, se perd dans le discours? (23) C'est ici que foi et non-foi divergent radicalement, bien que l'analyse linguistique les mène aux mêmes résultats, sans pouvoir rien trancher de leur divergence.

On notera l'importance des résultats auxquels nous sommes parvenu: alors que la logique de la foi nous est apparue structurée comme toute autre logique, la situation est toute différente au niveau du langage: le discours de la foi nous est apparu comme cherchant à instituer constamment une pratique révolutionnaire du langage, à utiliser le langage dans un sens paradoxal, inusité, privilégiant ainsi les sémèmes et les isotopies de type négatif. Enfin, épistémologiquement parlant, il est quasiment impossible de décider si la foi a un objet autre que celui de son propre discours. C'est ici que cesse une corrélation possible entre la théologie et les sciences humaines.

Mais revenons à notre propos. Si l'histoire entendue comme économie ou histoire du salut, comme catégorie sémique complexe, constitue l'isotopie fondamentale du discours biblique, il nous faut alors lire la symbolique biblique au sens où l'indique le pasteur Maillot, c'est-à-dire en rattachant effectivement tous les symboles bibliques à un fait-occurence précis, à ce contexte d'histoire du salut qui leur donne seul leur véritable signification. Ainsi dire que Dieu est Libérateur, ce sera raconter et actualiser à nouveau la geste de l'Exode. Prier Dieu comme Rocher ou Forteresse, ce sera se remémorer les exploits du jeune David. Confesser Dieu comme Roi et Seigneur, ce sera se référer aux cieux et à la terre qu'il a créés, à la royauté bénie de David et de Salomon et à l'attente messianique que cette royauté a fait naître dans les générations subséquentes. Evoquer le Dieu consolateur ou miséricordieux, c'est évoquer aussi le temps de l'Exil et du Retour. Dire que

---

(23) Cf. les remarques de LOUIS MARIN dans Langages n° 22 p. 49-50 et 125-127.

Dieu est Amour, c'est immanquablement être conduit à parler de son amour pour Israël, de la mort de Jésus sur la croix de Golgotha. Désigner Jésus comme Fils, Seigneur, Christ, n'a de sens qu'en rapport avec les événements très précis racontés dans les Evangiles: son entrée à Jérusalem le jour des Rameaux, l'ovation de la foule rassemblée, son procès devant Ponce-Pilate, puis la nouvelle étonnante et bouleversante de ses apparitions aux disciples, l'effusion de l'Esprit reçu à Pentecôte pour porter le Message évangélique à toutes les nations.

Les symboles bibliques n'ont [redacted] d'autre fonction que de commenter cette histoire du salut, un ensemble de faits effectivement concrets et précis qui ont mis en mouvement un peuple particulier, puis des hommes de toutes races et de toutes nations. Les symboles bibliques fournissent la trame de cette histoire et forment avec elle un tout indissociable. On peut dire, en fait, qu'histoire et symbolique se renvoient l'une à l'autre dans les écrits bibliques. Si les événements historiques racontés dans la Bible restent toujours ouverts à une nouvelle interprétation subséquente dans un contexte socio-culturel nouveau qui créera lui-même une nouvelle symbolique, on peut dire qu'inversement certains symboles bibliques sont constamment repris et s'enrichissent de déterminations nouvelles au fur et à mesure que de nouveaux événements surgissent. C'est ainsi que les thèmes symboliques de l'eau, de la terre, du feu, de l'esprit, du berger, de la vigne, de la lumière, de la vie, etc, se chargent peu à peu de nouvelles déterminations historiques et qu'inversement ces symboles permettent une interprétation des événements d'une manière de plus en plus totalisante. C'est grâce aux symboles que l'histoire biblique reste ouverte à une reprise incessante dans un nouveau discours. Mais c'est parce que ces symboles se rapportent à une histoire déterminée - l'histoire du rapport entre Dieu et les hommes et de Sa Révélation - que ces symboles ne peuvent dire n'importe quoi, qu'ils ont une cohérence tout à fait spécifique et communiquent un Message qui ne comporte aucune ambiguïté.

C'est encore, dirons-nous, grâce aux symboles que l'histoire biblique peut anticiper un A-Venir qu'elle attend encore, dont elle ne

cesse d'annoncer l'actualisation et l'accomplissement. Car la richesse et la surdétermination du langage symbolique n'exclut nullement, dans un autre sens, son indétermination, sa possibilité de se porter au devant d'événements non encore accomplis, mais déjà anticipés dans l'espérance et la foi. Nous retrouvons ici ce que Ricoeur nous dit sur le caractère projectif et progressif du langage symbolique, ou von Rad sur l'ouverture des textes bibliques à une continuelle reprise et réactualisation du sens.

En termes plus proprement linguistiques, ceci signifie que nous devons chercher à lire les divers codes bibliques que l'analyse aura dégagés à partir de cette catégorie sémique fondamentale que constituent les événements historiques racontés par la Bible, et que nous avons nommés faute de mieux "histoire du salut", catégorie elle-même hautement symbolique qui ne saurait être confondue ni avec la notion moderne de mythe, ni avec celle d'histoire (24).

c) L'enracinement des symboles bibliques dans la psychè humaine et le contexte socio-culturel :

Nous l'avons déjà dit: une analyse linguistique du discours symbolique n'exclut pas une lecture psychanalytique ou sociologique du discours symbolique. Ceci demeure vrai pour les symboles bibliques qui sont eux-mêmes profondément enracinés dans l'histoire de la psychè humaine individuelle ou collective et tributaire des changements dans le contexte socio-culturel. Nous ne pouvons ici encore que songer à donner quelques rapides illustrations.

Il est un fait que nous avons relevé au début de ce chapitre et sur lequel il nous faut d'abord revenir: les symboles bibliques se fondent sur les mêmes images-mères ou archétypes que les mythes, la littérature et même la connaissance scientifique. Comme tels, ils sont porteurs ou peuvent devenir porteurs des mêmes surdéterminations et surcharges de l'inconscient que les autres langages symboliques. Chaque fois

(24) Pierre BARTHEL, dans l'important ouvrage qu'il a consacré à cette question, Interprétation du langage mythique et théologie biblique parle de la nécessité d'interpréter les symboles bibliques en référence à l'agir de Dieu "in Spiritu Sancto". C'est exactement ce que nous entendons par la notion d'histoire du salut. Cf. op. cit., p. 365-374, première édition, Leiden 1963.

que nous allons lire un texte biblique, c'est donc une foule d'images-mères qui vont se présenter concurremment à notre esprit. Lorsque, par exemple, nous lisons dans la Bible que Dieu est notre Père, ce symbole va être immédiatement occulté en nous par l'image que nous portons de notre propre père et des relations que nous avons entretenu avec lui. Il en sera ainsi de tous les autres symboles: femme, terre, ciel, amour, seigneurerie, loi, liberté, graine, semence, etc...

La Bible, sans doute, cherche à éviter cette confusion en adjoignant à la plupart de ces symboles un qualificatif de distinction: notre Père qui est aux cieux, mon Père et votre Père, Dieu est dieu comme nul autre dieu, il est Seigneur des seigneurs, aimez-vous comme je vous ai aimés et comme le Père vous a aimés. Nous passons ~~ainsi~~ incontestablement dans la Bible d'un premier niveau où le symbole est enraciné dans la situation existentielle de l'homme à un second niveau qui entend corriger ce premier niveau et instaurer un sens nouveau indépendant du premier. C'est ce qui se produit également avec les symboles bibliques qui décrivent la situation de l'homme devant Dieu. Les mots: péché, foi, obéissance, etc... sont des termes empruntés à la vie commune, mais ils se chargent très vite de significations nouvelles et ils apparaissent bientôt comme des termes techniques réservés à un usage religieux et non profane. Pourtant, rien n'empêchera le lecteur ou l'auditeur de la Bible de comprendre ces termes, d'abord, en fonction de sa propre histoire intérieure. C'est ainsi qu'André Gide ne pouvait s'empêcher de lire dans le récit de l'amitié qui lie David et Jonathan le récit de relations homosexuelles, et dans la parabole de l'enfant prodigue le retour contraint dans un foyer sans joie ni liberté. Combien de personnes sont choquées de même par l'Ancien Testament, parce qu'elles n'y voient qu'une suite de récits absolument immoraux et scandaleux. Combien d'autres aujourd'hui sont arrêtées par l'idée évangélique du Dieu-Père derrière laquelle elles ne voient autre chose que la figure tyrannique et répressive de leur propre expérience de la paternité. Certaines personnes sont même incapables de comprendre la notion évangélique d'amour, parce qu'elles ne savent pas vraiment ce que c'est que d'être aimées et d'aimer.

Mais la Bible peut précisément libérer de telles personnes et leur

faire peu à peu découvrir une paternité véritable, un amour authentique par une sorte de choc en retour, les aider donc à liquider un complexe d'Oedipe ou des fixations narcissiques. C'est ce qui a amené Louis Beirnaert à insister sur la fonction thérapeutique et purificatrice de la grande symbolique biblique et patristique. Selon Louis Beirnaert, le discours de la foi ne fait que reprendre les images archétypiques, mais en les situant dans le contexte de l'histoire du salut, elle leur donne un sens entièrement nouveau qui va s'adresser non seulement à notre intellect, mais opérer une sorte d'évangélisation des profondeurs, une conversion et un salut de l'inconscient. En particulier, le Père Beirnaert interprète le baptême chrétien des premiers siècles, avec toute sa symbolique extrêmement riche, comme une véritable descente dans l'inconscient, une confrontation avec l'ombre, avec les contenus nocturnes et refoulés de l'inconscient. Il opérait véritablement une katharsis et le surgissement d'un homme nouveau. Au contraire, lorsque le christianisme se détourne de ce langage symbolique, il n'atteint plus l'homme que superficiellement, dans les seules parties conscientes de son être. Il laisse l'homme non réconcilié avec lui-même, asservi à ses fantasmes.

"C'est en partie, déclare Louis Beirnaert, parce que le christianisme contemporain n'a pas su reconnaître la valeur immanente et transcendante des grands symboles qui foisonnent dans sa tradition et ses rituels que la psychè contemporaine est en proie à tant de démons et se trouve tentée de trouver ailleurs des typologies nourrissantes" (24).

On mesure ici toute l'importance d'une herméneutique respectueuse du caractère symbolique du langage biblique. Mais il faut [redacted] reconnaître, à la suite de Luther, que tout, dans la Bible, n'est pas Evangile, mais aussi Loi. Il est vrai que, contrairement à la plupart des systèmes sociaux, la Bible ne considère pas l'inceste et le meurtre comme des interdits primordiaux. Caïn peut tuer impunément son frère et le récit biblique ne fait rien pour informer l'idée qu'il aurait pu épouser sa soeur. Mais le thème de l'Interdit existe bel et bien, formulé de manière extrêmement vigoureuse. Ainsi, Adam et Eve sont punis pour avoir

---

(24) L. BEIRNAERT, Expérience chrétienne et psychologie, Paris 1964, p. 286.

goûté à l'arbre de la science du bien et du mal, interdiction qui reste bien mystérieuse et dont les effets sont combien traumatisants. De même le peuple d'Israël est à demi-massacré au désert pour ce qui peut apparaître comme une faute bénigne: adorer un veau d'or qu'Aaron le sacrificateur leur a ordonné lui-même de construire, murmurer par manque d'eau et de nourriture. Et que penser de toutes les prescriptions interminables du Pentateuque! S'il y a un peuple qui a été livré aux pressions du "sur-moi", c'est bien le peuple juif. Que Freud ait pu voir dans l'épopée mosaïque l'origine d'une immense névrose collective n'est pas une idée simplement jetée en l'air. Elle correspond à l'expérience d'un médecin qui a vu défiler dans son cabinet de nombreuses personnes traumatisées par l'interdit religieux, d'un homme qui a pu avoir souffert personnellement d'un milieu social dominé et déséquilibré par de tels interdits.

Mais si le problème de la Loi se pose à l'intérieur de la symbolique biblique, ne faut-il pas en dire autant de celui du Désir? Que signifie, en liaison avec les interprétations psychanalytiques, la transgression d'Adam et d'Eve? Quel est ici l'objet désiré et convoité? Que signifient dans la Bible le désir de voir Dieu, de demeurer en sa présence, ou encore le désir d'éternité et d'une récompense dans la vie future? Et pourquoi, dans la Bible, ce primat du masculin sur le féminin, ce Dieu-homme et non femme?

On ne peut éluder ces questions, si on se replace dans le plein du langage biblique et si on laisse parler ces symboles dans toute leur multivocité.

On ne peut manquer aussi de se poser la question de l'insertion de ces symboles dans des contextes socio-culturels déterminés. Dans quelle mesure les symboles bibliques dépendent-ils du groupe social qui leur a donné son adhésion? Dans quelle mesure ces symboles peuvent-ils encore parler dans nos cultures actuelles?

Le matériel symbolique issu de la vie psychique et organique de l'homme est immense, et il est certain que les contextes culturels

mettent en avant [redacted] certains symboles, tandis qu'ils en refoulent [redacted] d'autres [redacted]. C'est ainsi qu'une civilisation urbaine tend à occulter les symboles agraires et naturels, une société démocratique, les symboles d'une société tribale ou féodale, On peut vérifier ceci jusque dans la Bible. Mais on doit constater aussi une double particularité des symboles bibliques par rapport au contexte socio-culturel: lorsque la Bible reprend des symboles tirés de la vie sociale, elle se comporte à l'égard de celle-ci de manière polémique et contestataire. Par ailleurs, certains symboles bibliques fondamentaux paraissent résister à l'usure du temps et des cultures où ils sont nés.

On peut incontestablement reconstituer l'histoire sociale, culturelle, politique d'Israël à travers le développement des symboles bibliques.

Les récits les plus archaïques de la Bible (Genèse 2, par exemple) nous mettent en présence d'une civilisation essentiellement agraire où les symboles qui s'expriment sont tous des symboles naturels: l'eau, la terre, le feu, l'air ou le souffle, la vie et la mort, les animaux, les rapports sexuels, le travail de la terre, le langage. Dieu est conçu lui-même comme un Dieu de la nature, un Elohim lié aux phénomènes atmosphériques (pluie, orage, grêle) ou un Baal, Seigneur terrien.

La confession de foi de l'Israélite que nous trouvons en Deutéronome 26/5-11 ("Mon père était un Araméen nomade qui descendit en Egypte"), si elle est toute organisée autour du grand thème de la délivrance d'Egypte, porte aussi la trace du passage du peuple de l'état nomade ou semi-nomade à celui d'agriculteur sédentaire qui ne s'est pas opéré sans crise grave: l'état de servitude. Les symboles choisis pour raconter et interpréter la sortie d'Egypte traduisent ainsi une mutation de civilisation et y font directement allusion.

L'entrée en Canaan suscite de nouveaux symboles: des symboles guerriers, Dieu est Bouclier, Rocher, Roi, ce qui signifie alors Chef de guerre. La période de l'établissement suscite à son tour des symboles en

relation avec la vie urbaine: la Ville, la Maison, la Forteresse. Dieu n'est plus le Baal, maître de la terre, mais le Juge, le Seigneur qui fait régner la Justice.

Le Nouveau Testament donne le privilège à des symboles humains: la relation père-fils, époux-épouse, les images du corps, de la tête, ou encore celles qui évoquent des préoccupations alimentaires et économiques (le pain, le vin, l'héritier, le gérant...).

Dans la Bible, les symboles naturels et familiaux paraissent ainsi particulièrement stables. Par contre, d'autres symboles ne peuvent surgir qu'en fonction d'un certain développement socio-culturel. Mais que ceux-ci viennent à prendre une place prédominante, nous voyons la Bible éprouver le besoin de corriger ces symboles, de leur prêter une signification nouvelle, voire de les annuler.

Etrange histoire, par exemple, que celle qui est attachée au nom jébusien de Gédéon: Jerubaal. C'est un nom originellement fort ambigu, attaché au Baal local qui signifie: "Que Baal prenne parti, qu'il défende celui qui porte ce nom". Mais la Bible va renverser la signification de ce nom païen. Gédéon va être celui qui est appelé à renverser les autels de Baal et dont le nom va désormais signifier par une sorte de jeu de mots: "Que le Baal s'en prenne à lui, puisqu'il a détruit son autel" (cf. Juges 6/31-32). De même, dans le titre de Jésus-Kyrios, une polémique est impliquée avec celui qui est considéré comme le Kyrios, l'empereur de Rome. Ce contexte polémique pourrait d'ailleurs être gros de confusion. C'est pourquoi la Bible doit expliquer en quoi Jésus est Kyrios (tout genou est appelé à fléchir devant lui) et en quoi il n'est pas le Kyrios (il est le serviteur souffrant qui s'abaisse jusqu'à la mort sur une croix). Il faut que son élévation soit dite dans un contexte d'abaissement (cf. Phil. 2/5-11). Au contraire, la Bible va rayer purement et simplement certains symboles lorsqu'ils prennent une place envahissante, deviennent des <u>idoles</u>: ce sont le cas du serpent d'airain au désert, du Temple avant l'Exil, des rites sacrificiels. Il vaut la peine ici de réfléchir sur le statut linguistique de l'idole. L'idole reste en un sens un symbole, puisqu'elle est un concept surchargé de sens, surdéter-

miné par le contexte social et religieux. Mais l'idole cristallise l'attention sur un seul élément sémique du symbole: le serpent comme pouvoir guérisseur, le Temple comme lieu de sécurité, le sacrifice comme moyen de se concilier les faveurs divines. L'idole tue en fait la plurivocité symbolique. Elle ne permet plus qu'une circulation de sens s'opère entre plusieurs niveaux ou isotopies du sens. L'idole occulte le symbole. Dans ce cas, la Bible raye purement et simplement le signifiant. La Bible exerce ainsi une fonction critique par rapport à l'enracinement socio-culturel des symboles, face à l'impérialisme des représentations idéologiques. La fonction thérapeutique et purificatrice de la symbolique biblique s'exerce donc également au niveau socio-culturel. Les symboles bibliques sont incontestablement conditionnés par le contexte culturel, mais ils s'en distancient toujours en même temps.

Il est encore un dernier trait du symbole biblique par rapport au contexte socio-culturel, qui doit retenir notre attention. C'est la persistance ou survivance de certains symboles bibliques qui subsistent alors même que le contexte socio-culturel qui leur a donné naissance et avec lequel ils sont en polémique a disparu depuis longtemps. Tel est précisément le cas de la notion de royauté ou de seigneurerie de Dieu ou de Jésus-Christ dans une société démocratique comme la nôtre. Comment ce symbole peut-il être encore signifiant aujourd'hui alors que son isotopie positive n'existe pratiquement plus pour nous. Comment se fait-il, par ailleurs, que ce symbole résiste à des tentatives de traduction moderne du type: Jésus est le Premier Ministre, le Chef du Gouvernement ou le Grand Patron, voire en termes de catégories existentiales: Dieu comme Puissance ultime (Tillich) ou suscitant "un sentiment de dépendance absolue" (Schleiermacher). Aucune de ces traductions ne rend la richesse du terme originel. Elles paraissent toutes plates et triviales. Lorsque nous disons aujourd'hui: Jésus est Seigneur, il faut donc penser que nous lions toujours ce symbole à une image-archétypique du "Chef" qui [illegible] bien vivace dans notre inconscient (ce qui expliquerait l'intérêt porté encore à notre époque à Jours de France

où il n'est question que de princes et de princesses). Mais alors une question se pose: comment cette formule peut-elle nous parler encore aujourd'hui avec sa force originelle? Ne devons-nous pas de toute manière chercher à actualiser son aspect polémique-contestataire par rapport au contexte socio-politique? Sinon cette affirmation symbolique ne va-t-elle pas perdre toute valeur thérapeutique et fonctionnelle?

Il en va sans doute différemment avec les symboles naturels qui, dans une civilisation hautement technicienne comme la nôtre, nous font mesurer la distance qui sépare notre vie présente d'une vie naturelle et provoquent de ce fait même un choc salutaire, qui nous oblige à réconcilier notre culture avec la nature.

4. Conséquences herméneutiques:

Ces conséquences sont immenses et nous aurons à reprendre cette question dans notre prochain chapitre. Mais d'ores et déjà, un certain nombre de principes d'interprétation du discours biblique découlent directement de ce que nous venons de dire et peuvent s'exprimer sous la forme d'un véritable petit code de déontologie biblique.

Une première constatation s'impose: la redécouverte de la richesse et de la plurivocité du langage symbolique de la Bible, comme d'ailleurs de tout langage symbolique (toute culture n'est-elle pas par définition un champ symbolique énorme?), appelle à une reconversion totale de notre mentalité occidentale, de notre façon de pratiquer l'herméneutique biblique et l'herméneutique de notre existence. Tout l'apport de notre théologie occidentale et de notre culture occidentale consiste, nous l'avons vu, à substituer un discours univoque à un discours plurivoque, à passer du symbole au concept. Cette démarche parfaitement légitime, quand il s'agit d'élaborer une science et une technologie, une interprétation scientifique du monde, aboutit à des catastrophes lorsqu'elle cherche à s'ériger en conception du monde ou en règle herméneutique valable pour tous les domaines. Nous avons ainsi étouffé toute vie de l'Esprit et transformé le discours de la foi en un discours idéologique pur. Nous n'avons cessé d'aborder la Bible avec des schèmes préconçus qui ne pouvaient lui convenir: nous y avons cherché successivement une doctrine, une expérience religieuse, des faits historiques, une compréhension de l'existence, une éthique séculière et une politique. Mais

ce livre ne nous interpelle plus réellement, nous ne faisons qu'y projeter nos propres idées. De manière similaire, nous rencontrons les autres cultures, notamment les cultures du Tiers-Monde. Nous parcourons l'univers pour y pourfendre ce que nous nommons les mythes et y installer notre idéologie univociste. On nous rétorque que c'est du colonialisme et nous ne comprenons pas. Nous situer à nouveau dans le plein du langage symbolique, renouer le contact avec la vie des symboles devrait nous aider à nous libérer de cette carapace idéologique que notre culture depuis saint Thomas et Descartes nous a imposée. La guérison sera sans doute longue. Mais nous pouvons déjà en indiquer le chemin.

Quatre exigences fondamentales qui découlent directement de nos réflexions sur le langage symbolique peuvent être formulées:

a) une herméneutique respectueuse du caractère symbolique du langage biblique doit être attentive d'abord à la manière dont sont articulés dans un texte les divers plans isotopiques.

b) une herméneutique soucieuse de respecter le caractère spécifique du symbolisme biblique se doit de le replacer dans le contexte de l'histoire du salut qui lui donne sa signification fondamentale.

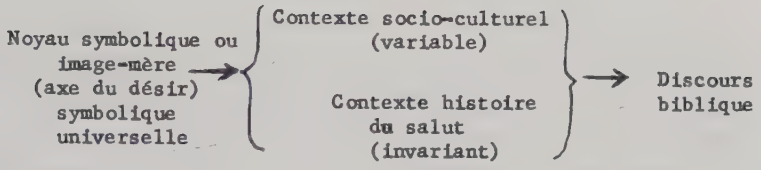
c) une herméneutique des symboles bibliques ne peut ignorer l'enracinement de ces symboles dans l'appareil psychique humain et elle doit être en conséquence attentive à une lecture psychanalytique de ces symboles.

d) une herméneutique des symboles bibliques ne saurait ignorer non plus la dépendance et l'inter-action de ces symboles par rapport au contexte socio-culturel de l'époque de même que les problèmes soulevés par leur actualisation dans un contexte socio-culturel nouveau (25).

---

(25) Dans une telle perspective herméneutique, on comprend que le problème de la démythologisation soulevé par Bultmann ne soit qu'un aspect seulement du problème. Le discours figuratif de la Bible, nous l'avons vu, a pour fonction précisément de briser le discours mythique originel. Mais il peut se faire que certains récits bibliques puissent remythiser le contenu symbolique fondamental. La question demeure donc posée. Par contre, il est clair que la fonction symbolique a un rôle beaucoup plus large que celui de communiquer une certain e compréhension de l'existence. L'herméneutique biblique que nous formulons ici n'exclut pas une herméneutique existentiale; elle l'inclut, au contraire, dans une perspective beaucoup plus large et compréhensive.

On pourrait chercher à comprendre cette tâche herméneutique en fonction du diagramme suivant:



Ce diagramme exprime notamment les trois éléments fondamentaux dont devrait tenir compte toute herméneutique biblique et que nous avons exprimé en b), c) et d). Quant à la première exigence, celle de la structure linguistique, elle peut se lire aussi sur notre diagramme, si nous considérons ces trois éléments comme initiant dans le discours lui-même un certain nombre d'isotopies qu'il est impossible de prévoir à l'avance, mais que la recherche devra précisément mettre en valeur.

On remarquera que le diagramme situe l'actualisation du discours biblique par rapport au contexte socio-culturel qui est l'élément essentiellement variable de la corrélation, laquelle a pour fonction, nous l'avons vu, de sélectionner dans la symbolique universelle les archétypes qui lui paraissent les plus propres à exprimer l'expérience humaine dans une situation déterminée de son histoire. Mais on ne doit pas oublier non plus que l'histoire individuelle du sujet le prédispose à accueillir certains symboles et, au contraire, à en rejeter d'autres ou à s'y achopper. Ces filtres individuels ou sociologiques influeront bien entendu l'interprétation même de l'herméneute déjà au niveau du repérage des isotopies, et à plus forte raison, dans son "choix stratégique" de l'isotopie fondamentale. Cette situation est inéluctable: elle ne peut être qu'assumée.

Du moins nous aide-t-elle à comprendre qu'il ne saurait être question simplement de laisser parler les symboles eux-mêmes. Les symboles parlent certes par eux-mêmes, mais la situation propre du récepteur

fait qu'entre lui et ces symboles peuvent se dresser toute une série d'obstacles à surmonter. Ces obstacles ne se situent pourtant pas que du côté du récepteur qui peut être bloqué par ses propres traumatismes psychologiques ou un contexte socio-culturel nouveau. Les symboles portent en eux-mêmes une exigence de dépassement. Leur plurivocité et leur ambivalence ne sauraient satisfaire pleinement une intelligence en quête d'une unité de sens et de clarté. Elles peuvent sans doute flatter une imagination débordante qui ne demande qu'à partir et à voyager. Mais n'est-ce pas alors se couper de la réalité, risquer de tomber dans l'imaginaire pur? Enfin, nous l'avons vu, le symbole peut devenir une idole. Il peut se transformer en schème impérialiste. Il peut encore, inversement, se dégrader en un simple signe par une sorte d'usure, d'appropriation machinale et mécanique: tel le signe de croix.

Le discours symbolique demande donc une herméneutique. Il ne saurait se suffire à lui-même. Il a besoin d'être sans cesse repris par un discours second qui lui conserve sa richesse et sa plurivocité, mais qui, en même temps, le garde de l'usure du temps, empêche qu'il se transforme en objet de délire mystique ou en idole, l'ouvre enfin à des contextes socio-culturels nouveaux où il devra parler lui-même d'une manière nouvelle et libératrice. Ce discours second est le discours théologique dont il nous faut maintenant tenter de discerner les conditions d'exercice et les limites.

Chapitre XV

La mise en oeuvre des catégories théologiques

Le discours théologique se caractérise par l'introduction dans le discours biblique de catégories conceptuelles abstraites. Ce processus commence déjà au sein même du Nouveau Testament, dans les écrits pauliniens et johanniques, mais pour se développer surtout dans la tradition théologique ultérieure. Nous avons déjà vu comment les confessions de foi trinitaires ont provoqué une nouvelle articulation des signifiants bibliques, volatilisant en quelque sorte la structure narrative originelle pour l'intégrer dans une structure plus intellectuelle. C'est précisément cette intégration du Message biblique dans une structure catégorielle qui permettra à la réflexion théologique de se développer ultérieurement. Celle-ci recourt à deux types de catégories: 1) des catégories mi-abstraites, mi-symboliques qui sont fournies par le discours biblique lui-même et qui sont les catégories théologiques proprement dites: péché, grâce, salut, réconciliation, rédemption, création, à quoi on peut ajouter des concepts purement topiques tels que "doctrine de la création", christologie, sotériologie, eschatologie, pneumatologie, ecclésiologie; 2) des concepts ou catégories philosophiques tels que nature, histoire, espace, temps, substance, être, relation, esprit, conscience, âme, corps, etc... et qui , comme les premiers, peuvent avoir une signification ontologique ou seulement topique (1).

---

(1) Il n'y a pas lieu, croyons-nous, de distinguer nettement entre "concept" et "catégorie". Le terme "catégorie" est sans doute plus large dans son extension et sa généralité, et en conséquence moins intuitif que le concept. Mais le concept peut aussi être élevé au rang de catégorie par l'usage et la place qu'il occupe à l'intérieur d'un système, lorsqu'il sert à unifier tout un domaine de pensée. Le concept a donc un caractère plus analytique, la catégorie est toujours de nature synthétique.

Il faut comprendre d'emblée que cette "intellectualisation" du discours biblique n'est ni fortuite, ni nécessairement une fâcheuse dégradation du discours biblique originel par l'intrusion d'une métaphysique choisiste et pédante dans le discours de la foi.

La théologie n'a jamais cherché à être autre chose qu'une herméneutique du discours biblique, une herméneutique rendue nécessaire pour trois raisons principales qui tiennent toutes au statut symbolique du discours biblique.

Le discours symbolique n'a, en un sens, besoin d'aucune interprétation, puisque les symboles parlent directement, et avec une puissance de suggestion parfois inouïe, aux couches les plus profondes de la psychè humaine. Mais, en même temps, nous l'avons vu, celui-ci se trouve dans un état instable au sens où l'on pourrait dire que les symboles en disent à la fois trop ou pas assez. A cet égard, nous avons noté trois réactions fondamentales:

1) L'imagination peut se perdre dans ce foisonnement des symboles et toute leur richesse d'évocation et de sens. On aboutit alors à une sorte de délire mystique qui demande à être redressé par une herméneutique plus sobre et rigoureuse, qui cherche à "fixer" le sens des symboles en fonction du contexte. C'est en particulier le rôle de l'exégèse.

2) L'intelligence n'est pas satisfaite elle-même par l'équivocité des symboles. Elle voudrait plus de clarté, dégager ces symboles de leur caractère souvent flou et imprécis. Non contente de chercher à donner aux symboles une interprétation claire, c'est-à-dire univoque, l'intelligence va s'efforcer en même temps de leur trouver un sens universel qui déborde leur contexte originel. C'est l'intelligence dogmatique qui apparaît ici et c'est elle qui va introduire dans l'herméneutique des concepts et des catégories proprement théologiques ou philosophiques.

3) Certains symboles en fonction d'un contexte socio-culturel donné, nous l'avons vu, ont tendance à dominer sur les autres. Ceci peut aller jusqu'à la dégradation de ces symboles dominants et privilégiés en schèmes impérialistes. Le symbole devient alors idole. Inversement d'autres symboles perdent à ce point leur richesse de signification qu'ils deviennent de simples signes. La théologie se voit ici contrainte de protéger les symboles ou du moins de chercher à les réactualiser dans un sens qui sauvegarde leur signification originelle. Ceci constitue

la tâche de la théologie pratique.

Ces trois préoccupations sont parfaitement légitimes et elles justifient donc pleinement une herméneutique théologique. La question, par contre, est de savoir si la théologie en élaborant ses outils conceptuels s'acquitte convenablement de cette tâche herméneutique. C'est pourquoi notre réflexion dans ce chapitre cherchera non seulement à préciser en quoi consiste exactement cette conceptualisation du discours théologique par rapport au discours symbolique biblique, mais encore à voir dans quelle mesure cette conceptualisation atteint le but qu'elle s'est donnée au départ. On doit ici clairement distinguer entre une confession de foi, un Credo qui reste un texte symbolique par lequel la communauté de foi se reconnaît elle-même et se constitue comme telle, et le discours théologique proprement dit. Si le Credo permet au discours théologique de se déployer selon certains axes de circulation entre les symboles, structure donc le discours théologique lui-même, et lui fournit ses catégories symboliques fondamentales, il n'en demeure pas moins que le discours théologique s'en distingue profondément au sens où celui-ci n'est nullement un discours inaugural et constitutif comme le Credo, mais plutôt son commentaire. On voit donc qu'il y a entre l'Ecriture, le Credo ou confession de foi et la discours théologique une hiérarchie ou, si l'on veut encore, trois discours dont il convient de bien discerner l'ordre de production. L'exégèse peut se passer d'une référence au Credo parce qu'elle ne se préoccupe que de mieux préciser le sens des symboles bibliques dans leur propre contexte. Mais la théologie dogmatique ou pratique qui est concernée par l'actualisation du discours biblique originaire dans le contexte de la communauté ecclésiale ne peut ignorer le Credo, c'est-à-dire le discours qui est constitutif de cette communauté. Elle se constituera donc comme une herméneutique à double pôle, portant à la fois sur le discours symbolique biblique et le texte symbolique confessionnel. Mais en même temps, il conviendra de se souvenir que le processus de réflexion théologique ou herméneutique s'annonce dans l'Ecriture elle-même et se poursuit bien entendu dans le Credo ou la confession de foi, de sorte que ce que l'analyse distingue peut n'être pas aussi tranché dans la réalité.

Notre recherche s'efforcera de clarifier trois points particuliers:

1) la nature et la fonction de la conceptualisation théologique.

2) Le rôle joué par la systématisation philosophique au sein du discours théologique.

3) Les questions soulevées par l'actualisation des symboles bibliques dans un nouveau contexte culturel.

Nous ne prétendons donc pas avoir abordé de manière exhaustive la question du statut propre au discours théologique qui demeure cependant sous-jacente à toute notre recherche.

1. La conceptualisation théologique :

Le discours théologique comporte, nous a-t-il semblé, les mêmes caractéristiques que les Credos de l'Eglise ancienne, mais de manière encore plus accentuée, c'est-à-dire que nous y trouvons, par rapport au discours symbolique, les traits spécifiques suivants:

a) la condensation de plusieurs termes symboliques en une catégorie conceptuelle abstraite et quasi-univoque;

b) l'organisation du discours en un système de concepts et la réduction, en conséquence, au minimum des éléments narratifs;

c) la réduction des isotopies;

d) la substitution d'actants-concepts à des actants-personnages et l'importance des définitions.

Nous illustrerons et préciserons ces divers traits à l'aide d'exemples concrets.

A) Nous choisirons d'abord la catégorie théologique du péché qui va servir à subsumer toute la symbolique du Mal et de la Mort (la Bible, dès le chapitre 3 de la Genèse, pose en effet l'équivalence de la mort et du mal) et cherchera de cette manière à purifier, à faire comme l'autocritique de cette symbolique pour l'exprimer de manière de plus en plus univoque.

Le concept de péché n'apparaît pas comme tel dans le récit de Genèse 3 qui lui sert de fondement et de support. L'Ancien Testament se sert, en réalité, de plusieurs signifiants pour désigner cette notion et il en est de même dans le Nouveau Testament, bien que cette diversité soit déjà quelque peu réduite et que domine le terme hamartanô qui

correspond à l'hébreu khata' (=manquer un but). Dans nos langues actuelles, par contre, le terme "péché" est devenu un concept essentiellement religieux, technique et les synonymes bibliques tels que faute, transgression, écart, culpabilité, révolte, manquement, égarement, infidélité, mal, erreur, désobéissance, méchanceté, perversion, etc... sont pratiquement éliminés du langage théologique ou parénétique. Quant au terme "souillure", il n'a pas du tout l'importance que Paul Ricoeur lui attache dans son ouvrage sur La symbolique du mal (2). C'est un terme qui apparaît rarement dans la Bible et presque toujours pour désigner effectivement et très littéralement une tache de nature organique, que ce soit celle provoquée par éjaculation de sperme ou par flux de sang. Il en est de même pour le terme "impureté". Que la notion de péché se soit ultérieurement trouvée liée dans la tradition théologique à celle de souillure et d'impureté, à tout ce qui a trait au sexe ou au sang versé, donc à l'indicible qui n'ose être dit, se nommer, est incontestable. Mais tout ceci ne rend pas compte de l'élaboration véritable du concept théologique.

L'exemple que nous avons choisi est pourtant significatif et il indique clairement le processus suivi. Au départ, il existe pour désigner cette situation de rupture entre l'homme et Dieu que Genèse 3 désigne fondamentalement comme transgression d'une loi, tout un vocabulaire très diversifié, fait de termes courants et familiers et dont khata' qui apparaît dès Genèse 4/7 fait partie. Dans la traduction grecque de la Septante, puis dans le Nouveau Testament, l'équivalent grec de khata', hamartanô, s'impose de plus en plus. Au niveau du discours théologique, ce terme va occulter tous les autres. Ce mot qui, à l'origine, était un terme concret, intuitif, utilisé de manière métaphorique va devenir ainsi un concept explicatif, abstrait, ne désignant plus des actes précis, concrets, ~~ou encore~~ mais l'agent, la cause du mal, une sorte d'hypostase. Ce processus d'abstraction et d'objectivation, nous le voyons s'amorçer dans Romains 5 et s'achever dans l'oeuvre de saint Augustin. C'est alors que le concept de péché pourra se constituer du même coup en catégorie topique. On ne parlera plus seulement du péché en général, mais de la doctrine du péché, c'est-à-dire que le péché est devenu par lui-même un schème explicatif et, sinon un dogme, du moins un axiome anthropolo-

---

(2) Cf. P. RICOEUR, Finitude et Culpabilité, Tome II, Paris 1960.

gique et théologique: l'homme est mauvais par nature. La doctrine du péché consiste à donner une description et une justification de cet axiome et chaque fois ensuite que, dans la systématisation théologique, on évoquera ce mot, on se référera non seulement à la situation pécheresse de l'homme telle qu'elle est évoquée chez saint Paul ou saint Augustin, mais encore à l'axiome que nous avons défini et à la doctrine qui l'explicite.

Alors que chez saint Paul le concept de péché se réfère directement au récit mythique de Genèse 3 et que, chez saint Augustin, celui-ci est encore surdéterminé symboliquement par la notion de concuspiscence et de désir charnel, que ce concept, donc, garde encore à un certain niveau d'élaboration ses racines symboliques, il n'en est plus de même dans ce qui va devenir la doctrine du péché. Le péché va finir par s'identifier purement et simplement à la notion de mal, c'est-à-dire à cette idée absolument abstraite et générale que péché = mal = privation du bien = non-être (2).

On voit ainsi que la conceptualisation théologique procède par voie de généralisation successive et qu'elle cherche de plus en plus à se détacher du contexte symbolique originel plurivoque pour tendre à l'univocité du concept et à la mise en forme catégorielle du donné biblique. Mais, au fur et à mesure que l'on gagne en clarté et en systématisation, se réduit la richesse des contenus symboliques originels. La théologie se transforme à la limite en science formelle; elle devient une simple axiomatisation du discours de la foi.

Pour atteindre ce but, il faut donc que le concept de péché devienne un concept technique, se vide de ses attaches intuitives. C'est pourquoi aussi, les notions encore familières, concrètes et parfaitement synonymes, à l'origine, de faute, de transgression, d'égarement, sont rigoureusement éliminées.

---

(2) On notera que saint Augustin, au contraire, distingue très nettement entre le mal, simple privation du bien, catégorie éthiquement et ontologiquement neutre, et le péché qui est une conséquence non pas de la nature mauvaise de l'homme, mais d'une volonté instable et capricieuse dont la défaillance a des effets funestes et catastrophiques. Cf. Enchiridion III/10-IV/15, VII /23-26.

Mais, assez étrangement, la réflexion théologique ne parvient pas à se maintenir à ce niveau de l'abstraction conceptuelle. Non seulement, son histoire est marquée par des périodes de retour à une simple exégèse du contenu symbolique originel (période de la Réforme, du piétisme et du Réveil) ou de réactualisation existentielle (théologie contemporaine de 1919 à 1950), mais les symboles paraissent dans les périodes plus scolastiques se venger eux-mêmes et réapparaître comme à l'insu du théologien. C'est dans ces périodes, en effet, que la notion de péché s'identifie à celle de faute sexuelle ou de crime particulièrement odieux, sinon dans les traités de théologie, du moins dans l'esprit des fidèles et même de ceux qui vivent en marge de la communauté chrétienne. Car le péché reste toujours et d'abord dans l'esprit de l'homme naturel une catégorie éthique: la faute et non d'abord une catégorie religieuse ou ontologique. Or qui dit faute, dit faute commise devant l'autre, par rapport à un autre qui me juge. Le péché ou la faute présuppose l'expérience du regard qui me transperce, me met à nu. Le Message évangélique est la bonne nouvelle que Celui qui me regarde et me juge ainsi, me gracie aussi, m'absout. Qu'on le veuille ou non, le péché se réfère donc de manière très étroite à l'expérience de la psychè. Il est tout à fait impossible, en réalité, de désymboliser complètement ce concept. Et lorsque l'on croit y parvenir, la psychè frustrée se charge, à sa manière, de surcharger à nouveau symboliquement ce concept que la ratio théologique s'était évertuée à vider et à formaliser.

Ainsi donc la conceptualisation théologique recherche l'univocité, mais sans jamais y parvenir et il est bon qu'il en soit ainsi. Mais il est une autre fonction de la conceptualisation théologique dont il nous faut parler et qui n'aboutit pas aux mêmes avatars que la recherche de l'univocité formelle et abstraite: c'est la recherche de l'universalité.

Lorsque le théologien cherche à réinterpréter le récit de Genèse 3 à l'aide du concept de péché, il ne cherche pas seulement à replacer ce récit dans un contexte global, un "système" formel de concepts et de catégories facilement manipulables, ni seulement à en fixer le sens de

manière univoque et claire de façon à faciliter la transmission didactique du Message. Ce serait, en réalité, faire de la bien mauvaise théologie et bien mal utiliser les ressources de son intelligence et de son imagination créatrice. Ce que le théologien cherche plus encore à faire dans ce processus d'interprétation par le truchement des concepts, c'est à nous montrer la portée universelle de ce récit. Il faut pouvoir démontrer que le récit mythique d'Adam et d'Eve chassés du paradis est, en réalité, le paradigme de notre condition humaine, que la faute ou transgression commise par ce couple archétypique figure en quelque sorte toutes les fautes ou transgressions à venir. Quel intérêt, en effet, pourrions-nous trouver dans ce vieux récit légendaire et symbolique, si ce récit n'était pas aussi le miroir dans lequel l'homme puisse contempler son propre visage (cf. Jacques 1/23). Or cette signification universelle de Genèse 3 pourra être dégagée d'autant plus facilement que nous pourrons réorganiser ce récit autour d'une idée générale, de concepts qui puissent évoquer plus directement la portée universelle du récit. C'est précisément grâce aux concepts de péchés et de faute (hamartia, paraptôma) que Paul, dans Romains 5, parvient à nous convaincre que ce qui est arrivé à Adam est également l'image de notre propre destin.

Ces termes gardent incontestablement une attache symbolique dans la mesure même où ils s'enracinent dans une expérience individuelle et collective largement déterminée par un "sur-moi" (la Loi) et qu'ils se réfèrent à un contexte bi-isotopique (je suis fautif non seulement devant la loi sociale, mais encore devant la loi divine). Paul Tillich a donc raison, en ce sens, de parler de symbole du péché,et pas seulement du concept de péché. Cependant, ces termes de faute et de péché sont dans le contexte de Romains 5 plus que des symboles. Ils sont véritablement aussi des concepts au sens où ils inaugurent un discours qui cherche à lever l'ambiguïté du récit originel. Dans Genèse 3, nous ne savions pas vraiment en quoi consiste la faute d'Adam: s'agit-il d'une transgression du commandement divin, ou serait-ce la voix du désir, une curiosité qui frise l'irrespect, séduction de la part du serpent, ignorance, erreur d'avoir écouté la femme? Toutes ces interprétations paraissent suggérées par le texte et aucune ne s'impose de manière

décisive. Mais précisément dans la mesure où nous ignorons quelle a pu être la faute véritable d'Adam, il nous est pratiquement impossible de nous approprier ce récit, de l'appliquer à notre propre destinée. Au contraire, dans Romains 5, Paul nous dit clairement, sans aucune équivoque possible, que c'est toujours par la loi et une transgression de la loi que le péché vient au monde. Or quel homme qui ne soit pas confronté à une telle situation? Qui ne se constitue pas transgresseur de la LOi? Paul, en faisant ici jouer dialectiquement les notions de loi et de péché parvient à transformer l'histoire légendaire d'Adam et d'Eve en un récit typique, exemplaire. Cette histoire devient notre histoire à tous et mon histoire à moi. Nous voici tous marqués d'un même destin, d'une même détermination: nous sommes tous des hommes pécheurs, c'est-à-dire des hommes esclaves et transgresseurs de la Loi, et cette Loi signifie notre aliénation et notre condamnation à mort.

Mais on le notera, la notion même de Loi dans l'épître aux Romains demeure une notion éminemment symbolique, équivoque. Est-ce la loi sociale, la loi mosaïque, la Loi divine, la voix de notre conscience? Saint Paul ne lève pas ici l'ambiguïté. L'explication théologique de saint Paul rendue possible par la catégorialisation des symboles de péché, de faute et de mort nous fait progresser vers une formalisation du discours et plus d'univocité, mais le processus est arrêté à mi-chemin. Il cherche seulement à lever le trop d'équivoque et d'opacité du discours originel, son équivalence isotopique sans pour autant l'interpréter dans un sens exclusivement univoque. La plurivocité du discours originel est résolue dans le sens indiqué par Greimas, à savoir par une réduction des structures complexes en structures logiques binaires (3). Le récit narratif linéaire se trouve transformé en un cercle d'oppositions dialectiques: Adam-Christ, péché-grâce, mort-vie, loi-justice, condamnation-justification, désobéissance-obéissance (4), donc en un véritable jeu de concepts. Mais, en même temps, ce discours appelle une nouvelle herméneutique: celle où ces concepts devront être à nouveau précisés, retraduits pour être libérés de ce qu'ils ont en-

---

(3) Cf. A.J. GREIMAS, Sémantique structurale, p. 101.

(4) Cf. notre chapitre VIII, p. 168 (diagramme de Leisegang).

core de relent mythologique et d'équivocité. Mais d'ores et déjà un résultat est acquis: le récit mythique de Genèse 3 m'apparaît dans sa véritable portée: ouvert à la fois à une appropriation existentielle et à un sens universel. Et cela, je l'ai obtenu précisément grâce au jeu des concepts, au processus même de conceptualisation.

Mais une question se pose alors: si le discours théologique est ainsi pris entre un discours ambigu toujours opaque et un discours univoque toujours réducteur et abstrait, vers quoi doit-il finalement tendre: à demeurer lui-même un discours symbolique ou à tendre, au contraire, dans toute la mesure du possible, vers l'univocité?

Cette question répond à un débat constamment posé à l'intérieur de la théologie: la théologie ne doit-elle être qu'une pure systématisation des symboles bibliques, montrer seulement leur cohérence interne et les liens d'implication qui les relient les uns aux autres, ou la théologie se doit-elle, au contraire, d'avoir un statut scientifique, donc sa propre conceptualité, une conceptualité qui tend le plus possible vers l'univocité et la clarté du concept? C'est tout le débat entre théologie orientale et théologie occidentale que nous avons exposé au début de notre travail, le débat aussi entre une exégèse typologique et une exégèse historico-philologique, le débat, enfin, entre une théologie kerygmatique qui s'efforce de garder aux symboles bibliques tout leur pouvoir d'interpellation et une théologie philosophique qui pense pouvoir interpréter ces symboles à l'aide de concepts ontologiques non-symboliques et abstraits.

Il semble, en fait, que la théologie ne puisse véritablement pas se décider dans un sens ou dans un autre: s'oriente-t-elle vers une pure systématisation des symboles bibliques, comme l'ont tentée récemment certaines théologies bibliques, ne paraît produire que de maigres résultats. Nous voici alors placés devant un foisonnement de symboles et des chaînes symboliques qui régressent à l'infini. Que faire de toute cette richesse symbolique? Encore faut-il appliquer ces symboles à un contexte présent, actuel, pour que ces symboles nous parlent. Dès lors, l'exemple de saint Paul dans Romains 5 nous le montre, il faut sélectionner ces symboles, les clarifier, les interpréter dans un sens plus univoque. Veut-on, au contraire, systématiser dans le sens de l'univocité?

On ne semble alors produire ou récolter que des concepts bien abstraits et généraux. La systématisation théologique ou sa conceptualisation ne saurait donc représenter un but en soi, un idéal épistémologique. Elle paraît n'être qu'un moyen commode et nécessaire pour libérer la structure symbolique de certaines opacités ou ambiguïtés qui lui sont inhérentes et permettre à la Parole divine de nous être à nouveau délivrée. Mais a-t-elle une autre fonction? Il nous faut pousser plus loin notre recherche pour être en mesure d'en dire davantage.

B) Nous allons prendre pour cela un autre exemple concret. Nous analyserons cette fois la notion de Salut qui subsume à son tour toute une symbolique, la symbolique de la vie. Nous verrons que ce concept lorsqu'il devient le thème d'une discours permet d'organiser en un système conceptuel toute une série de symboles connexes. Nous retrouverons alors la structure en rosace que Leisegang avait mise à jour précisément à propos du texte de Romains 5 et dont nous avons parlé déjà dans notre chapitre 8. Mais procédons d'abord pas à pas dans cette approche.

La notion de salut nous apparaît comme celle de péché être une catégorie mi-symbolique, mi-conceptuelle. Le mot "salut" est lié lui-même aux connotations de santé, vie, intégrité, plénitude, guérison qui sont tous eux-mêmes des termes symboliques (5). Le mot hébreu shalom synthétise bien toutes ces notions. Mais il n'est pas, dans la Bible, le seul à exprimer l'ensemble de ces notions . Yacha signifie, de même que shalom, salut, délivrance, victoire, bien-être, bonheur, prospérité, paix. Le mot "Messie" qui est dérivé de la racine yacha implique lui aussi toutes ces connotations. Il existe encore d'autres termes synonymes: padah, ga'al, malath, palath. Dans le Nouveau Testament, sôteria commence déjà à prendre un sens technique, proprement théologique, et à éclipser d'autres termes synonymes. Mais sôteria reste encore lié lui-même aux notions profanes de santé et d'aide, de délivrance et de libération (6).

Ce terme de sôteria revient plus de cent cinquante fois dans le

---

(5) P. TILLICH, L'Etre Nouveau, p. 57-73, Paris 1969.

(6) Vocabulaire biblique, article "Salut" de F. MICHAELI et P. BONNARD, Neuchâtel-Paris 1954, p. 273-276.

Nouveau Testament, plus de cent fois, notamment, sous sa forme verbale. Il n'a donc pas encore acquis son statut de concept. Il reste tout empreint encore d'imprégnations symboliques. En particulier, il est lié à l'axe du désir dans son contexte païen. Il exprime au mieux l'aspiration religieuse de l'époque, son éros sous sa forme sublimée. Cette connotation est fondamentale: alors que le concept de péché nous est apparu intimément lié, chez l'homme naturel, à celui de faute, nous voyons ici le concept de salut lié, chez l'homme naturel, à celui de désir. Mais la Bible opère ici un renversement: le salut n'est plus dans les textes bibliques ce que l'homme désire au plus profond de lui-même, son aspiration fondamentale, l'objet de sa quête. Il est d'abord présenté comme un don de Dieu et un don gratuit. Alors que le langage religieux païen exprime l'idée de salut en termes de désir, c'est-à-dire dans un langage du manque, le Nouveau Testament nous en parle dans un langage de plénitude, comme le don gratuit de Celui qui donne dans sa surabondance au-delà de toute mesure, parce qu'Il est lui-même la source de toute plénitude et de toute grâce (Jean 1/16, II Cor. 8/1-9, 9/9-15, Eph. 5).

La notion de salut est ainsi au départ purement symbolique, que ce soit dans son contexte profane ou biblique. Mais la réflexion théologique va s'en emparer et peu à peu la transformer, la libérer de ses surdéterminations symboliques, en particulier de celles qui pourraient garder un lien avec l'éros sexuel ou religieux, ou encore, avec l'hubris politique. Ce concept va devenir dans la théologie traditionnelle un concept purement synonyme de grâce divine ou d'initiative divine; ainsi réduit à une quasi-univocité, il va pouvoir devenir, comme son équivalent (le concept de péché), une catégorie topique, mais inversée. A la doctrine du péché va correspondre la doctrine de la grâce ou du salut par la grâce; la doctrine du salut devient, à son tour, un axiome théologique, un article de foi. De même qu'il va de soi que l'homme soit mauvais par nature, il va de soi que Dieu sauve l'homme par pure grâce. Et à nouveau, nous voyons la vieille symbolique, que l'on a cherché à éliminer, se venger comme à l'insu du théologien. La piété populaire réinvente cette idée qu'il faut mériter son salut, que le salut est

objet de désir et de quête. C'est le retour en force de l'éros religieux. Ce même processus s'accomplit à nouveau de nos jours, où la notion de foi est remplacée par celle d'un comportement éthique ou politique de l'homme, et, parce que les notions de salut et de grâce sont devenues à nouveau purement abstraites et conceptuelles, on voit resurgir la notion extrêmement équivoque de prix de la grâce. L'homme à nouveau, dans notre contexte actuel, cherche à faire son salut et non à le recevoir.

Une manière par contre exemplaire de thématiser théologiquement le salut nous est fournie par l'Evangile de Jean, notamment dans l'entretien de Jésus avec la Samaritaine. Dans ce chapitre 4 de l'Evangile selon saint Jean, tout se trouve centré autour du thème de la soif (= désir) et du don (= salut, plénitude). D'un côté, il y a cette femme qui manque littéralement de tout: elle n'a pas d'eau pour boire, elle n'a plus d'époux, elle a une religion sans consistance. Et Jésus lui donne tout: l'eau, la vérité sur sa situation conjugale, la vraie foi, le salut. A première vue, le mot "salut" apparaît complètement estompé. Pourtant il apparaît trois fois: "le salut vient des juifs," "je sais que le Messie (racine yacha)... doit venir," et enfin la phrase qui ponctue la fin de la séquence: "c'est vraiment lui le sauveur du monde".

La conceptualisation théologique, dans ce chapitre, est sans doute moins poussée que dans le chapitre 5 des Romains, voire même qu'en d'autres textes johanniques, tel le chapitre précédent qui relate le discours de Jésus à Nicodème sur l'eau et l'Esprit. Mais il est extrêmement proche dans sa thématique d'un texte considéré habituellement comme beaucoup plus théologique, Ephésiens 2 et 3. La formule d'Eph. 2/8, "ce salut ne vient pas de vous, il est un don de Dieu" est presque reprise mot pour mot par l'Evangile johannique: "si tu savais le don de Dieu... le salut vient des Juifs". Et nos deux textes tirent les mêmes conséquences de ce salut gratuit: la demeure de Dieu est désormais une maison en Esprit et non plus un Temple de pierres bâti par des hommes; le moment est désormais venu de se prosterner devant Dieu, de l'adorer

en esprit et en vérité (les deux textes utilisent ici le verbe proskunein).

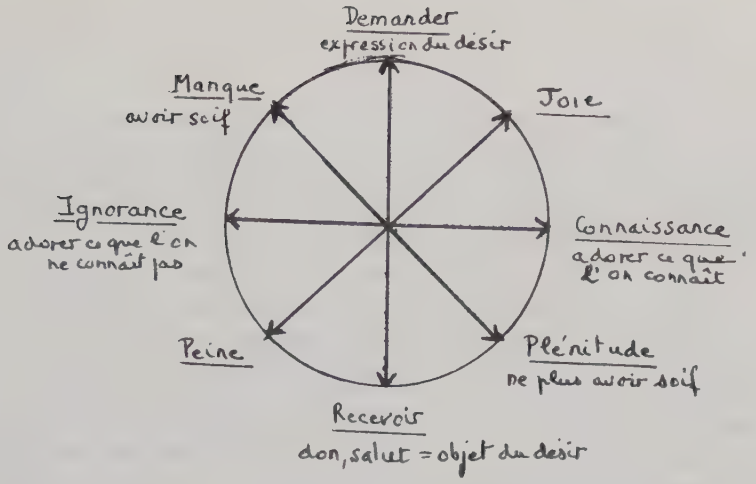
Mais ce qui nous paraît tout à fait remarquable dans ce texte, par rapport aux interprétations théologiques subséquentes, c'est que celui-ci parvient à maintenir dans un contexte essentiellement agapéique où tout est don, venu et reçu d'en-haut, l'axe du désir. Ce texte parle lui aussi le langage du désir: cette femme a soif, Jésus a soif, cette femme donne à boire à Jésus, et cela scandalise les disciples qui sont choqués, comme beaucoup de théologiens, de voir ainsi éros se mêler à une situation agapéique (7). Pourtant Jean parvient sans aucune difficulté à parler du salut comme d'un don gratuit: bien plus, toute la structure du texte consiste, en fait, à articuler l'axe sémique du désir et l'axe sémique du don, comme nous allons le voir maintenant.

Ce discours peut apparaître comme parfaitement symbolique (8). Mais, à y regarder de près, il organise déjà les symboles en système et en concepts. Si nous laissons de côté les éléments narratifs du récit, nous voyons que s'y enchassent quatre discours de Jésus qui se constituent chacun autour d'un axe paradigmatique: demander-recevoir, avoir soif - ne plus avoir soif, adorer ce que l'on ne connaît pas- adorer ce que l'on connaît, semer dans la peine-moissonner dans la joie. Ce sont ces quatre couples d'opposition paradigmatique qui donnent au mot "salut" tout son contenu et qui l'articule à l'axe du désir. Ceci apparaît d'une manière particulièrement frappante si l'on songe à utiliser le schème circulaire ou en rosace de H. Leisegang.

---

(7) Paul utilise, de même, le langage du désir, dans Rom. 8/5-8 où il oppose les désirs de la chair et les désirs de l'Esprit (et non l'agapé), ou encore de la séduction érotique lorsqu'il enjoint à maintes reprises ses auditeurs de plaire à Dieu.

(8) Il constitue un bel exemple, sous ce rapport, de discours figuratif où l'eau dans son usage ordinaire est niée et sert à signifier le don de l'Esprit et du salut, qui n'a aucun rapport direct avec l'eau en tant qu'élément naturel, mais seulement de manière médiate par le baptême.



Voici alors que la systématisation conceptuelle nous apparaît cette fois clairement inscrite dans le texte de Jean 4, aussi rigoureuse et cohérente que celle de Romains 5. Les concepts sont seulement ici beaucoup plus concrets, intuitifs, pris encore dans toute leur gangue symbolique.

Mais, du même coup, se manifeste une nouvelle fonction du discours théologique: celui-ci n'a pas nécessairement pour but de nous faire passer de la plurivocité à l'univocité. Tel n'est pas le but du discours johannique, du moins. Il n'a pas non plus nécessairement une fonction d'actualisation. Jean ne reprend pas ici un thème de l'Ancien Testament; il ne cherche pas non plus à universaliser le cas de la Samaritaine. Elle reste bien ancrée dans son cadre narratif propre. Mais Jean est incontestablement attiré par une certaine beauté formelle du discours. Son intérêt se déplace d'un <u>faire</u> qui est manifesté par les éléments narratifs vers un <u>dire</u> esthétique ou si l'on préfère ~~spéculatif~~ persuasif. En d'autres termes, le propre du discours johannique est de passer d'un <u>discours performatif</u> où il est question d'un <u>faire</u> à un <u>discours simplement assertif</u> où l'on cherche seulement à organiser des significations.

C) Le passage de la plurivocité à l'univocité, en d'autres termes, la <u>réduction des isotopies</u>, ne paraît jamais constituer la fonction ultime du discours théologique. Celui-ci ne parvient pas en fait à atteindre une réelle univocité.

Ici encore nous recourerons à un exemple. Nous prenons cette même idée du salut, mais sous une forme plus nettement symbolique, encore, souvent réitérée dans le Nouveau Testament: "nous sommes rachetés par le sang du Christ" (9).

Chaque terme de cette formule est un symbole: le rachat, le sang, le Christ-Sauveur. Certains textes y ajoutent encore d'autres notes symboliques (aspersion ou effusion du sang, victime expiatoire ou propitiatoire, tirées du langage sacrificiel de l'Ancien Testament. Nous avons donc affaire ici à une véritable constallation de symboles qui paraissent graviter autour d'un symbole naturel, extrêmement surchargé et surdéterminé, le sang.

Cette symbolique du sang se rapporte à au moins six registres de sens ou isotopies différentes.

1) Elle entre dans une série de discours qui s'organisent autour du paradigme mort vs vie, en particulier autour de l'idée que la mort du Christ apporte la vie à tous ceux qui s'unissent à lui par la foi. Ainsi Jean nous exhorte à boire le sang du Christ afin d'avoir la vie (Jean 6/53-56). On notera d'ailleurs l'ambivalence du terme qui est à la fois signe de mort (il évoque la mort du Christ) et signe de vie (cette mort, ce sang versé donne la vie). On retrouve la même ambivalence dans l'Ancien Testament à propos de tous les rites sacrificiels sanglants qui toujours signifient en même temps une mise à mort et une vie.

2) Ces rites sacrificiels nous orientent vers une seconde idée: à savoir que le sang couvre, mais aussi enlève, ôte le péché, opère donc une purification ou sanctification. Nous avons à nouveau ici une opposition binaire "couvrir-ôter" et une nouvelle ambivalence: le sang couvre, ou recouvre les cornes de l'autel et par là même efface ou ôte la souillure qui recouvrait ce même autel (Lév. 3 7 16).

3) Nous glissons de là encore à une autre idée qui commande probablement le paradigme couvrir vs ôter. C'est le sang comme symbole du cri-

---

(9) Cf. Rom. 3/24-25, 5/9; Eph. 1/8, Col. 1/11; Eph. 2/13, Col. 1/20; Héb. 9/14, 10/19, 13/12; I Pierre 1/19, I Jean 1/7, Ap. 1/6, 5/9, etc.

me et de l'impureté sexuelle ou alimentaire (Lév. 11-12, 15, 17/10-16, 18-20 et déjà Genèse 4/9 s., 9/4 s.) Ici nous trouvons une nouvelle opposition impureté vs pureté et une nouvelle ambivalence: le sang comme symbole d'impureté et de pureté.

4) Les rites sacrificiels suggèrent encore une autre thématique: celle du don, du sacrifice, où le sang versé ou répandu signifie une vie offerte librement et volontairement en faveur de... ou à la place. Ainsi en Marc 14/24 et parallèles: "Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui est répandu pour plusieurs". Ce passage d'ailleurs combine toutes les idées que nous avons déjà passées en revue (sang = vie = purification des péchés = crime - c'est le sang d'un innocent! - = don de soi) et nous amène à un cinquième thème: l'alliance.

5) Le sang est en effet aussi symbole d'alliance, pacte conclu entre deux partenaires: cf. Genèse 15/1-10 et Exode 24/8.

6) Mais on ne doit pas oublier que ce sang du Christ est encore celui de l'agneau pascal, celui qui selon le rite d'Exode 12 est répandu sur les portes des maisons d'Israël. Nous retrouvons dans ce rite l'idée du sang comme passage de la mort à la vie. Le sang protège les Israélites du passage de l'ange destructeur. Il est leur délivrance, leur vie épargnée, protégée, sauvée. Mais Exode 13 nous enseigne que l'agneau pascal a aussi valeur de rachat. Il est offert à Dieu à la place des premiers-nés. Nous retrouvons ici l'idée de sacrifice, non plus comme sacrifice de purification (thème 2) ou de don de soi (thème 4) mais comme une sorte d'expiation mentionnée par Paul dans Rom. 3/25 et évoquée dans Ex. 29/35-37, Lév. 8/33-35, Ez. 43/18 s. et 45/19. Dans l'expiation, il n'est pas question seulement de couvrir le péché au sens d'une purification, mais de payer une rançon au sens où l'on rachète un esclave, où l'on offre quelque chose de coûteux et de précieux à la divinité pour se la concilier et l'apaiser. Cette idée d'expiation par le sang apparaît s'être développée surtout après l'exil, mais n'est-elle pas déjà présente dans la critique qu'Esaïe 1/11 adresse à ses contemporains qui se complaisent dans le sang des sacrifices, vraisemblablement même derrière la coutume du rachat des premiers-nés?

Comment opère dès lors l'interprétation théologique face à cette symbolique du sang et d'une rédemption par le sang du Christ? Sinon par une réduction des isotopies et une résorption des symboles dans les concepts. Alors que la parole d'institution de la Cène : "Ceci est mon sang" reste encore ouverte aux six registres de sens que nous avons distingué, nous voyons Jean donner déjà le privilège à 1), 2) et 4), Paul à 4) et 6), Hébreux, I Pierre et Apocalypse à 2) et 6), Matthieu presqu'exclusivement à 3), le livre des Actes à 3) et 6). On remarquera cependant que les auteurs du Nouveau Testament opèrent une transformation du thème 6) vers 4) en ce sens que l'idée d'expiation par le sang est rejetée: Hébreux 10 affirme ainsi, sans équivoque possible, que nous ne sommes pas pardonnés à cause du sang des victimes expiatoires, mais en vertu de l'offrande libre et volontaire du Christ. C'est ce sens qui est retenu par la théologie patristique et anselmienne. Mais la théologie patristique s'attache à mettre surtout en valeur le thème 1 et le thème 2 (victoire du Christ sur la mort et libération à l'égard du péché). Anselme, par contre, centre toute sa doctrine de la rédemption autour du thème 6) infléchi dans le sens 4). La théologie médiévale, dans son ensemble, reviendra à l'idée vétéro-testamentaire d'expiation comprise comme une satisfaction accordée à Dieu. Calvin dans son Institution chrétienne (Livre II, ch. XVII) paraît sensible aux six registres que nous avons énoncés, mais il donne pourtant une prévalence à 2), 4) et 6) compris dans leur sens vétéro-testamentaire et médiéval. Luther, par contre, sans ignorer 6) insiste, avant tout, sur 1) et 2) comme la théologie patristique. La thématique 1) lui suggère le thème du joyeux échange et la thématique 2) celui de la victoire du Christ sur le péché, la mort et la loi (10).

Les dogmatiques modernes se caractérisent par le maintien, le plus souvent d'une seule isotopie. Le symbole est le plus possible

---

(10) Cf. G. AULEN, Christus Victor, la notion chrétienne de rédemption, Paris 1949.

converti en un seul concept. La plupart des théologies libérales du XIX° siècle et contemporaines insistent ainsi sur l'idée de réconciliation, c'est-à-dire sur le thème 5), alors que les théologies kénotiques mettront en valeur le thème 3). Au niveau populaire, l'attention se fixe sur 1), le sang c'est la vie, ou 6) le sang c'est le prix à payer pour mes péchés, ma dette envers Dieu. Quant aux théologies existentiales, elles ne sont, on ne peut plus embarassées. D'un côté, elles rejettent comme mythiques les notions de rachat, d'expiation, de substitution, de satisfaction, mais, d'un autre côté, elles ne parviennent pas plus à décoller de l'imagerie biblique que les interprétations traditionnelles. C'est ainsi que Bultmann nous exhorte à considérer la Croix du Christ comme la Parole-Evénement qui nous juge et nous libère, que Tillich parle d'un Dieu qui assume et prend sur lui les souffrances et la culpabilité inhérentes à notre condition humaine, que Dorothée Sölle désigne le Crucifié comme celui qui représente Dieu pour l'homme et l'homme pour Dieu (11).

En résumé donc, le discours théologique sur l'oeuvre rédemptrice du Christ sur la Croix parvient bien à réduire la plurivocité foisonnante du discours biblique originel. Mais les concepts réductifs mis en oeuvre n'atteignent jamais à une réelle univocité. Ils demeurent des concepts mi-abstraits, mi-symboliques, se tenant à mi-distance entre la plurivocité et l'univocité. Le discours biblique semble "résister" à une univocité pure.

D) Puisque le discours théologique n'a pas pour fonction primordiale d'établir un discours univoque - comme c'est le cas pour le discours scientifique - il nous faut reprendre la question du discours, que nous avons dénommé persuasif, au sens où il élimine les éléments narratifs et ne porte plus sur un faire, mais essentiellement sur un dire. Ce discours lorqu'il prend une forme spéculative ne contient plus des actants-personnages, mais des actants-concepts. La structure actantielle subsiste dans ce discours, mais elle est transformée dans ses éléments de manifestation.

---

(11) Cf. R. BULTMANN, L'interprétation du Nouveau Testament, p. 174-182; P. TILLICH, Systematic Theology, Vol. II, p. 165-180; D. SÖLLE, La représentation, un essai de théologie après la mort de Dieu, Paris 1969.

Si nous reprenons le discours trinitaire, dont on retrouve plusieurs éléments fondamentaux dans le Credo de Nicée-Constantinople, nous voyons que ce discours pose le Père, le Fils et l'Esprit, non plus comme des personnages historiques concrets, comme c'est le cas encore dans le discours biblique, mais comme de simples concepts que l'on conjoindra ou disjoindra pour exprimer la relation d'ordre particulière qui les caractérise. Ces concepts ne sont pourtant pas reliés dans le discours selon leur seule relation taxinomique. Le discours trinitaire pose aussi l'égalité de ces trois notions sous le rapport de la consubstantialité ou de la divinité. Or, à bien y regarder, nous nous apercevons que le discours opère ici un transfert. La qualité "divinité" ou "consubstantialité" est transférée du Père (destinateur) au Fils et à l'Esprit (destinataire). La qualité "consubstantialité" apparaît ainsi comme l'objet même de la quête (ce qui est à démontrer). Il y aura un double sujet-héros qui va permettre le transfert de l'objet: c'est, d'une part, le Père en tant que Principe et, d'autre part, le théologien-énonciateur qui interprète correctement les données de l'Ecriture (adjuvant). L'opposant ou traître est, de même, double: non-figuratif, il apparaît comme une fausse notion du Père ou des relations taxinomiques entre le Père, le Fils et l'Esprit, comme figure ou personnage, il se manifeste comme le théologien hérétique.

Y a-t-il maintenant au cours de ce discours transformation des contenus? Oui, nous semble-t-il, si on considère que le propre du discours spéculatif est de partir de la notion fausse pour aboutir à la notion vraie ou, inversement, de partir de la notion vraie pour dénoncer la fausse. Mais comment s'opère alors ce passage de la fausseté ou de l'apparence de vérité (la vraisemblable) à la vérité? Ce devrait être, si le discours spéculatif se conforme à la logique narrative, par un processus contractuel suivi de trois épreuves: thèse (contrat, conjoncture), antithèse (affrontement, lutte), synthèse (victoire de la thèse sur l'antithèse). On sait comment dans la doctrine trinitaire la thèse l'emporte sur l'antithèse: si Jésus n'est pas Dieu, ou si le Saint-Esprit n'est pas Dieu, alors l'homme n'est pas véritablement sauvé ou déifié. La thèse doit se montrer plus inclusive, plus cohérente que l'antithèse. La situation se trouve renversée au profit de la thèse (ordre de la vérité)

par une explicitation appropriée des notions et des fonctions du Fils et de l'Esprit. Nous découvrons ainsi l'importance dans le discours spéculatif des définitions tant fonctionnelles que qualitatives. La transformation des contenus pourra s'opérer d'une manière décisive lorsqu'une fonction ou une qualité qui était cachée, pourra être révélée sous son plein jour: ici la fonction rédemptrice du Fils, le rôle déificateur de l'Esprit.

Le discours théologique comporte donc sa propre dynamique transformationnelle. Ce n'est pas un discours qui rend compte directement de l'agir de Dieu, de son faire. Mais les concepts médiateurs des transformations y renvoient indirectement, le présupposent.

Cette théorie du discours théologique peut être vérifiée sur notre propre discours. Nous sommes partis de l'opposition établie par le discours occidental de type cartésien:

symbole = mensonge, illusion, non-vérité vs concept = clarté, vérité.

Et nous avons opposé à ce discours un autre discours:

symbole = vie, plénitude de sens = vérité vs concept = vide, non-sens, = non-vérité.

Or, nous le voyons, dans le discours cartésien, il y a un élément ou une fonction du discours symbolique qui n'est pas pris en considération: c'est l'élément de vie et de plénitude. C'est précisément cet élément qui nous a permis de renverser l'ordre des évidences. Ceci nous a permis de poser:

1) le discours conceptuel produit mort et non-sens.
2) Le discours symbolique produit vie et plénitude de sens.
3) Donc, discours conceptuel = non-vérité,
   discours symbolique = vérité.

Il a fallu pour obtenir un renversement de la situation aboutir à une définition nouvelle du discours symbolique. Inversement, notre propre discours pourra être réfuté, si on parvient à lui opposer une contre-définition. La définition ou l'explicitation du concept apparaît ainsi comme fondamentale pour opérer la transformation des contenus et des rôles actantiels. On observera que dans le discours occidental de

type cartésien comme dans notre propre discours, l'objet de la quête est la vérité, le sujet, celui qui cherche la vérité, l'opposant ou traître, celui qui la pourfend ou la dissimule. Dans le premier discours "le concept" est à la fois destinateur et destinataire: il confère la vérité et il la reçoit. Dans notre discours "le symbole" reçoit cette double fonction.

Cette théorie du discours persuasif-spéculatif nous permet aussi de mieux comprendre la fonction essentielle de ce discours: celle d'établir l'ordre de la vérité contre l'ordre du faux ou du vraisemblable. Sur ce point, le discours théologique ne diffère pas fondamentalement du discours philosophique. Ce qui le distingue, c'est son objet: non pas la totalité des discours de l'homme, mais un discours spécifique, le discours biblique symbolique dont il faudra sans cesse corriger les malentendus ou distorsions de sens que celui-ci engendre lorsqu'il est transmis dans un contexte nouveau.

Ce discours pourra fonctionner, nous venons encore de le voir, selon deux possibilités:

1) comme discours qui tend vers une univocité comparable au discours scientifique sans jamais toutefois y parvenir pleinement.

2) comme discours qui cherche d'abord à respecter la plurivocité du discours originel.

Dans un cas comme dans l'autre, nous croyons l'avoir suffisamment montré, le discours théologique est d'un ordre différent du discours biblique proprement dit. La mise en oeuvre d'une conceptualisation théologique initie, produit nécessairement une nouvelle forme de discours, un <u>discours axiologique</u> qui consistera d'abord à apprécier et à évaluer un autre discours, le discours d'un autre, selon l'ordre du vrai et du faux.

Il y a, cependant, une immense différence entre un discours théologique qui tend vers l'univocité et un discours théologique qui s'efforce de respecter la plurivocité du discours biblique: le premier discours marque une <u>rupture radicale</u> avec le discours biblique, le second

discours demeure, au contraire, en continuité avec non pas ce discours, mais du moins son fonctionnement symbolique (12).

On sait qu'un nombre important de travaux contemporains ont été consacrés au discours symbolique et à son interprétation; Les philosophes E. Cassirer et W. Urban, puis M. Eliade et P. Ricoeur s'y sont particulièrement attachés. Pierre Barthel, op. cit., a tenté de dresser l'inventaire des recherches qui ont porté sur le discours mythique ou symbolique chrétien. Moins connu est l'ouvrage du philosophe néo-zélandais Peter Munz, Problems of Religious Knowledge, Londres 1959 dont nous aimerions ici donner une analyse succinte dans la mesure où il a orienté plus que tout autre les recherches que nous venons de présenter dans ce paragraphe.

Pour Peter Munz, le symbole est à la fois l'expression d'un état émotionnel (feeling-state) et une réaction globale et non différenciée face à la réalité qui nous confronte. Il contient donc une sorte de métaphysique implicite ou vision de la réalité sub specie essentiae. C'est ainsi que le soleil ne sera pas simplement perçu comme un simple objet, mais encore ressenti comme source de vie, créateur de l'univers, principe de lumière, victoire du bien sur le mal. Cette image ou vision symbolique est spontanée. Elle n'est pas le résultat d'une interprétation. Elle commande les attitudes et les croyances religieuses, les mythes et les rites. Une croyance religieuse repose sur une image symbolique de la vie, le mythe n'est qu'un récit symbolique et le rite une action symbolique . Mais ces formes symboliques, tout comme le symbole primaire, ne peuvent subsister longtemps dans leur état primitif d'indifférenciation et d'ambiguïté. Elles appellent leur propre interprétation qui ira donc dans le sens de la différenciation, d'un choix à opérer entre plusieurs significations. Mais plus l'interprétation deviendra spécifique, univoque, plus elle trahira la richesse originelle du symbole et l'état émotionnel qui lui a donné naissance.

La théologie est ainsi une herméneutique de l'image symbolique qui fonde une croyance religieuse. La théologie est une théorie de l'image symbolique comme la science est une théorie sur la nature. Dans les deux cas, la théorie décrit ou explique ce qui se passe à partir d'une conceptualité adéquate. Cependant le théologien se trouve confronté à une réalité différente de celle du scientifique en ce sens que l'image symbolique n'est pas une simple facticité susceptible d'être exprimée dans des concepts univoques, elle signale plutôt un mystère de l'être, et ce mystère de l'être n'est pas susceptible de se dire dans un langage univoque. Le théologien ne doit donc pas chercher, comme il l'a trop souvent fait, à réduire les significations symboliques, mais plutôt chercher à les comprendre lui-même sub specie essentiae, c'est-à-dire à partir d'une conception de l'éternité qui, non seulement, traduit

---

(12) Notre théorie du discours théologique s'inspire ici encore des recherches de l'école de A.J. Greimas et de l'article de F. Rastier déjà cité et paru dans L'Homme, janvier-mars 1971. Mais plus encore que pour le Credo, nous n'avons présenté ici qu'une première ébauche d'analyse, tant les procédures de description pour ce type de discours nous paraissent encore peu sûres et provisoires.

fidèlement la métaphysique implicite à l'image symbolique, mais encore sa vertu thérapeutique.

Munz pense que trois schèmes de l'éternité sont à la disppsition du théologien, dont un seul, le dernier, est vraiment adéquat à la réalité à décrire. Le premier schème est celui qui se représente l'éternité comme une prolongation indéfinie du temps. Ce premier schème est non seulement extrêmement naïf, mais il a une vertu thérapeutique très faible, car il ne parvient pas à comprendre le salut comme une vie nouvelle, mais seulement une vie indéfiniment prolongée. Le second schème est celui qui oppose l'éternité et le temps de manière dualiste, comme l'opposition entre une surnature et une nature. Ce schème implique une attitude négative à l'égard de l'ordre naturel et il oblige le théologien à réviser son concept d'éternité chaque fois que le concept de nature se transforme lui-même, voire à figer l'ordre socio-politique ou naturel pour qu'il soit mieux le reflet de l'ordre éternel. Ce dualisme ne correspond nullement, de surcroît, à l'intention primitive des symboles qui n'impliquent nullement une telle distinction. Le troisième schème est celui qui pense l'éternité comme un présent transfiguré, un moment ontologiquement différent de notre temps. Le salut appartient à ce monde et pourtant il doit transformer ce monde, instaurer un ordre nouveau.

Ce que Peter Munz dit sur la notion d'éternité correspond à la catégorie sémique fondamentale d'histoire du salut que nous avons dégagée dans notre précédent chapitre et qui inclut elle-même ces deux notions fondamentales de temps et de salut que Munz, à notre avis, a quelque peine à corréler. Par ailleurs, Peter Munz, comme nous, définit la tâche de la théologie comme herméneutique d'un donné symbolique et non comme science d'un donné révélé. Il décrit la différence entre la conception thomiste de la théologie et la conception actuelle de la théologie selon le schème suivant:

Théologie ancienne	1. Dieu révèle. 2. Une proposition est révélée. 3. a) La foi certifie que cette proposition est vraie, parce qu'elle correspond à un fait énoncé par la proposition, bien que celui-ci ne puisse être normalement observé. b) Ce qui est déduit, inféré par la proposition, nous aide à comprendre ce qui est impliqué par elle.
Théologie nouvelle	1. Nous contemplons sub specie essentiae. 2.a) Un événement ou une expression est perçu comme symbole. b) Une proposition est formée pour décrire le symbole. 3. La proposition décrivant le symbole est interprétée. 4. La vérité de cette proposition est vérifiée par référence à 2a) (13).

(13) P. MUNZ, op. cit. p. 125.

Enfin, Peter Munz n'est pas tendre à l'égard des interprétations théologiques univoques du passé. Elles sont pour lui responsables de la dégradation spirituelle de nos communautés et du climat sectaire et impérialiste qui règne dans les cercles théologiques qui se comportent comme de véritables monopoles:

"Ces interprétations soulignent qu'elles ont rendu superflus toute l'image symbolique, tous les mythes et tous les rites. Car ces interprétations n'entendent pas être nivelées au rang de toutes les autres interprétations... Elles prétendent expliquer ce que le symbole veut réellement dire. Et une fois que la signification réelle du symbole a été fournie, il n'est plus besoin encore de recourir au symbole. Le symbole, selon ce point de vue, n'était après tout, qu'une manière détournée de dire et de proclamer ce qui est maintenant connu tout à fait clairement (14).

Munz déclare encore:
"Il est vrai qu'une communauté a besoin d'un certain nombre de définitions théologiques. Mais il est également vrai que s'il n'y a plus que des définitions théologiques, c'est-à-dire que si tous les éléments de l'image symbolique cultivés sont expliqués clairement, la vitalité émotionnelle se dessèche. Car celle-ci se nourrit essentiellement de l'espoir que des interprétations toujours nouvelles se ront trouvées et de l'attente en des significations toujours nouvelles. Si tout est défini, la vie religieuse s'éteint, car le contenu de la révélation a été entièrement explicité" (15).

On ne saurait mieux définir, nous semble-t-il, la tâche d'une herméneutique théologique soucieuse de respecter la plurivocité et la richesse du discours originel de la foi.

2) L'application des catégories philosophiques en théologie :

Nous avons déjà eu l'occasion, dans la deuxième partie de notre travail, d'aborder cette question, lorsque nous avons réfléchi à la tâche de la théologie. Elle resurgit à nouveau dans notre étude du discours théologique: nous venons de voir que le discours théologique paraît être structuré d'une manière comparable au discours philosophique, que, d'autre part, le discours symbolique paraît contenir une métaphysique ou une ontologie implicite que le discours théologique ne pourra manquer de dégager.

Pourtant, et c'est une simple constatation de fait, l'Ancien Testament, ni la littérature rabbinique ou talmudique jusque vers le X^e siècle après Jésus-Christ, ne portent la trace de conceptualisation

(14) Ibid., p. 180.
(15) Ibid., p. 177.

abstraite et systématique, encore moins ne théologisent ou ne philosophent. La théologie juive aurait été créée par Saadia (892-942) sous l'influence de la philosophie arabe. "Pour la première fois, nous dit M. Liber, le philosophe s'allie au judaïsme officiel et le talmudiste se double d'un théologien" (16). La littérature chrétienne, au contraire, dès ses origines, est une littérature théologique (nous avons vu que Paul et Jean inaugurent le discours théologique) et dès le second siècle, avec Justin Martyr, pourtant d'origine juive et sémite, elle a une composante philosophique.

On pourrait chercher à infirmer cette thèse en invoquant Philon. Mais si on y regarde de près, on constatera que Philon ne théologise jamais dans ses Commentaires de l'Ecriture et qu'il n'utilise le langage de la philosophie platonicienne que pour donner une interprétation allégorique et moralisante de l'Ecriture et non pour en relever les implications ontologiques ou même anthropologiques.

Il y a donc une différence fondamentale entre le discours juif et le discours chrétien. Le discours juif, y compris le discours de Jésus, dit toujours une histoire particulière, l'histoire de cet homme-là, de ce peuple-là. De même la loi juive est toujours une prescription particulière qui doit être appliquée dans des circonstances particulières. Chaque fois qu'une circonstance nouvelle apparaît, une discussion nouvelle est rendue nécessaire d'où la procédure très particulière et déroutante pour nous de l'exégèse rabbinique qui privilégie systématiquement l'inférence du particulier au particulier, résiste à la généralisation et à l'universalisme. Le discours juif ne dira jamais: le péché, le salut, mais toujours: ton péché, ton salut, à la suite de l'Ancien Testament qui déclare: "Caïn qu'as-tu fait de ton frère?", "Tu es cet homme-là?", "Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple", "Tu aimeras ton prochain comme toi-même". Le discours paulinien et le discours johannique sont, au contraire, immédiatement ouverts à la généralisation, à l'universel, et ils n'hésitent pas à recourir à une ter-

---

(16) M. LIBER, "Judaïsme" dans Histoire générale des Religions, Vol. III, Librairie A. Guillet, Paris 1945, p. 48.

minologie philosophique: Paul emploie constamment les concepts anthropologiques de la philosophie stoïcienne - la conscience, la liberté, l'esprit, l'âme, le corps, les passions, les vertus, etc... et Jean se réfère à des concepts d'une philosophie religieuse gnostique dont on ne connaît pas encore trop bien la provenance - le monde, l'éternité, le principe ou archè, la vérité, la vie de l'éon à venir.

Certes cet universalisme est déjà présent d'une certaine manière avant la naissance du christianisme, dans les écrits du Second Esaïe où nous trouvons pour la première fois, peut-être, la mise en oeuvre de concepts théologiques régulateurs, tels le salut, la justice, la paix, concepts ou catégories qui réapparaîtront ultérieurement dans le Coran, l'Islam et le judaïsme influencé en retour par la pensée musulmanne. Mais rien de comparable, en vérité, à ce phénomène que l'Evangéliste Luc fait remonter à la Première Pentecôte: alors que notre Evangéliste évite presque systématiquement de placer dans la bouche même de Jésus des concepts théologiques, il n'hésite pas à faire du premier discours de Pierre, le jour de la Pentecôte, un discours éminemment théologique, comme s'il considérait que la théologie était une oeuvre de l'Esprit, comme s'il pensait que l'Esprit, le jour de la Pentecôte, avait fait comprendre au petit groupe juif des disciples que le Message dont ils sont désormais porteurs a signification universelle pour le monde entier et leur donnait, en conséquence, de pouvoir s'exprimer dans une langue à portée universelle.

On dit, en général, que c'est le contact avec le monde grec qui a produit ce nouveau langage, le langage théologique abstrait, l'intrusion des catégories philosophiques dans le discours de la foi. Nous sommes bien d'accord: c'est le contact avec la culture grecque qui oblige la première génération chrétienne à parler la langue des Grecs. Mais plus profondément, il faut bien voir qu'il ne s'agit pas là d'une simple contamination avec la pensée hellénistique. A la base, il y a eu éclatement du langage traditionnel juif par une poussée extatique ou Révélation de l'Esprit qui oblige ce vieux langage particulariste et particularisant à s'universaliser, à parler pour tous les hommes, de toute race et de toute génération.

La langue philosophique grecque était,par excellence, alors cette langue universelle. Mais ceci étant acquis, il faut nous demander quelles sont les conséquences de cette entrée des catégories philosophiques dans le discours de la foi, quelles sont les transformations qui en résultent. Il nous faut, pour commencer, réfléchir à la nature même du langage philosophique.

La philosophie est une tentative, nous l'avons vu, pour interpréter la réalité dans son ensemble, y compris les oeuvres culturelles de l'homme et le domaine de l'imaginaire. Rien, en principe, ne saurait échapper à son regard et à son effort pour trouver une signification ultime et globale aux chiffres de notre existence. L'herméneutique philosophique, comme l'herméneutique théologique, ne saurait trouver cette signification sans la médiation d'un langage spécifique qu'elle a patiemment élaboré au cours des âges et qui constitue notamment les catégories ontologiques, catégories les plus universelles possibles qui permettent de subsumer nos expériences les plus diverses selon des schèmes très généraux, mais facilement manipulables dans un raisonnement. Ces catégories n'ont qu'un rapport extrêmement lointain avec le champ empirique perçu ou intuitionné. Elles n'ont guère de rapport non plus avec le langage symbolique de l'inconscient ou d'un groupe social quelconque. Ce méta-langage n'a toutefois pas comme le langage scientifique l'avantage de l'univocité parfaite. Il regroupe des domaines trop variés du réel pour prétendre à cette univocité. Les concepts philosophiques sont plutôt de nature analogique: c'est-à-dire qu'ils établissent des corrélations de structure, des homologies ou isomorphismes entre phénomènes fort différents et ces ressemblances ne sauraient être nécessairement ramenées à des identités ou des équivalences. Ainsi la notion de temporalité recouvre le temps psychique, le temps cosmique, le temps mesuré par nos horloges, le temps-éternité. Il en va de même pour la notion d'espace, de substance, de relation, de cause, etc... Le discours philosophique est donc lui aussi un discours plurivoque. Son isotopie complexe n'est sans doute ni celle de l'équivalence mythique, ni celle de l'isotopie positive dominante du langage métaphorique. Elle se situe comme le langage biblique du côté de la dominance de

l'isotopie négative, mais pourrions-nous dire de manière absolument rigoureuse et systématique. Il se situe donc très exactement à mi-distance entre le langage mythique et le langage scientifique, à la limite extrême du symbolisme (17).

C'est précisément ce statut analogique du langage philosophique, à la limite de l'isotopie complexe à dominante négative et de l'univocité du langage littéral et sa fonction de langage englobant et totalisateur, qui permettent son usage en théologie. Le théologien trouvera dans les concepts philosophiques un langage particulièrement adéquat pour exprimer le sens de l'universel et décrire les structures les plus générales de la réalité humaine. C'est grâce aux concepts philosophiques que celui-ci pourra montrer que le Message biblique lui-même a une portée universelle et donne un sens à toute notre existence humaine. C'est encore grâce à la conceptualité philosophique que le théologien pourra systématiser le plus possible son propre usage d'une isotopie complexe à dominante négative, se rapprocher le plus possible de l'univocité non-symbolique sans pourtant renoncer au caractère symbolique de son propre discours. C'est, enfin, par la médiation des concepts philosophiques que les différentes questions que l'homme se pose à partir de son existence seront posées au théologien et c'est, en général, dans la forme même où les questions lui sont posées, que le théologien cherchera à y répondre.

Tant que la foi se maintient au niveau d'un discours particulier et existentiel, elle n'a sans doute nul besoin de recourir au discours philosophique: le langage symbolique n'est-il pas le langage même du vécu? Mais veut-elle chercher à se rapporter à l'ensemble de la réalité

---

(17) Sur l'analogie philosophique ou métaphysique, voir W. URBAN, Language and Reality, p. 632 à 716, DOROTHY EMMET, The Nature of Metaphysical Thinking, et, de manière beaucoup plus sommaire, JEAN LADRIERE, L'articulation du sens, p. 136-138 et 183-186. Urban, en particulier, fait remarquer que le langage métaphysique est symbolique en partie. C'est ainsi que les catégories ontologiques, du fait qu'elles sont déspatialisées et détemporalisées, ne peuvent être interprétées de manière littérale, dans le sens du langage ordinaire. Elles ont une valeur éminemment symbolique. La philosophie contemporaine a ainsi, selon lui, objectivé indûment les catégories de la métaphysique classique en oubliant que celle-ci utilisait toujours ces catégories dans un sens symbolique, analogique.

humaine, se trouver en position de dialogue ou même de simple contestation avec le contexte socio-culturel de son époque, elle ne peut alors se passer de la conceptualité philosophique. Si l'Ancien Testament et le judaïsme talmudique ont pu éviter de recourir à la philosophie, c'est non seulement en raison de leur particularisme, comme nous l'avons signalé tout à l'heure, mais aussi parce qu'ils s'inscrivaient dans un contexte théocratique où l'économie régionale de la foi englobait en fait toute l'existence d'un peuple. Dans un contexte d'indifférenciation totale entre le religieux et le séculier, et où le religieux domine toute l'existence de l'homme, la question d'un recours aux concepts philosophiques ne se posait pas encore. Mais dès l'instant où le séculier prend ses distances par rapport au religieux, la situation change radicalement. La foi ne peut plus se contenter de parler son propre langage sous peine de s'isoler dangereusement et de ne plus mordre sur cette réalité humaine.

Cette appréciation positive du rôle joué par les concepts philosophiques ou les catégories ontologiques en théologie doit cependant être accompagnée d'une mise en garde.

Ces concepts et ces catégories ne doivent pas être utilisés par le théologien lui-même dans un sens objectivant et univoque. Car c'est précisément alors que le discours théologique trahit sa propre fonction herméneutique et se transforme indûment en pseudo-discours scientifique. Lorsque les catégories philosophiques sont intégrées dans un discours qui cherche à actualiser le Message chrétien ou, du moins, à en montrer la cohérence et la portée universelle, ces catégories ne doivent pas se substituer aux symboles eux-mêmes, mais permettre seulement de dégager leur métaphysique ou ontologie implicite, leur signification universelle. Le théologien doit toujours se souvenir que le langage philosophique risque de l'entraîner à ses propres dépens vers des interprétations univoques qui ne sont pas conformes à l'intention originaire du discours qu'il cherche lui-même à interpréter ou à actualiser. Le philosophe W.M. Urban nous paraît avoir très bien résumé cette problématique lorsqu'il déclare que tout symbolisme religieux est fondé

sur un paradoxe: d'une part ce symbolisme contient toujours une métaphysique qui a besoin d'être explicitée, mais, d'autre part, cette métaphysique est-elle explicitée, la religion risque de se dénaturer en philosophie et son objet de perdre son caractère numineux, interpellant. C'est pourquoi selon lui, le langage théologique ne peut que se situer à mi-chemin entre l'opacité originelle des symboles et l'univocité du discours conceptuel. En fait, la religion, si elle veut conserver sa dynamique propre, ne peut jamais renoncer complètement à un langage métaphorique et dramatique: "dans toute religion, il y a... toujours une tendance vers la métaphysique et une contretendance qui s'en éloigne" (18). Il y a donc indissolublement conflit et étroite solidarité entre le langage religieux ou théologique et le langage philosophique, le premier restant toujours attaché à sa symbolique originaire, le second cherchant par nature des interprétations globalisantes, nécessairement réductrices de la richesse originelle des symboles (19).

En d'autres termes, dirons-nous, le discours théologique opère donc sans cesse un mouvement de va-et-vient du symbole au concept, puis du concept au symbole. C'est son attache symbolique-existentielle qui lui permet de délivrer une Parole vraie et c'est son orientation conceptuelle-abstraite qui l'autorise à montrer la signification universelle de cette Parole, sa relation avec l'ensemble de notre expérience humaine.

Le discours de la foi peut sans aucun doute constituer l'objet d'une approche purement conceptuelle, qu'elle soit de nature philosophique ou scientifique. Il est précisément alors étudié en tant que mode de discours dans une typologie générale des discours religieux ou tout simplement humains. Ces études présentent leurs intérêts et leurs avantages propres dont notre recherche a largement tenu compte. Mais ce discours philosophique ou scientifique sur le discours de la foi ne doit jamais être confondu avec le discours théologique proprement dit dont la fonction est différente: maintenir la foi dans sa visée première, une vision

---

(18) W.M. URBAN, op. cit., p. 626.

(19) Cf. encore W.M. URBAN, p. 571-628. Cf. également du même auteur, "The Language of Theology" dans Christianity and Reason, Seven Essays, Ed. E.D. MYERS, New York 1951, p. 57-78.

conforme à son objet propre. Les catégories philosophiques lorsqu'elles sont reprises par le discours théologique subissent donc nécessairement une transformation: elles sont reprises à un autre niveau de langage et pour être mises en corrélation avec un objet qui n'est pas le même objet que l'objet philosophique. Le rapport entre la théologie et la philosophie, ou entre la théologie et les sciences humaines ne peut pas être un rapport de subordination ou d'intégration d'une discipline par rapport à l'autre. Il est, nous l'avons souligné déjà dans notre avant-propos, un rapport entre des niveaux d'analyse, des niveaux herméneutiques différents et cette distinction des niveaux doit être énoncée sans aucune équivoque possible. Ce n'est pas toujours hélas, il faut le constater, la situation de la théologie contemporaine où le théologien, trop souvent, cherche à récupérer à son profit le discours philosophique ou scientifique, sans clairement situer le niveau de son propre discours.

A cet égard, il faut citer en particulier quatre grandes orientations de la théologie occidentale de ces dernières décades qui nous paraissent ne pas avoir analysé de manière toujours suffisamment claire cette situation de la théologie par rapport à la philosophie, même si d'un autre côté, elles ont exprimé sous ce même rapport des intuitions extrêmement justes et profondes.

1) Le barthisme a clairement vu que les perspectives de la théologie et de la philosophie divergent fondamentalement. Ceci ne l'a pas empêché d'utiliser une conceptualité philosophique, toutes les fois qu'il l'a jugé utile, sans cependant être capable de nous dire clairement les raisons qui le contraignait, en quelque sorte, à recourir à cette conceptualité (20).

2) Le thomisme ou néo-thomisme a toujours, par contre, discerné clairement que l'analogie philosophique permettait au discours religieux de dépasser l'équivocité d'un discours purement métaphorique ou symbolique, trop englué dans le langage du monde sensible et matériel, sans pour autant tomber dans l'univocité pure et simple, inadéquate pour dire la transcendance et le mystère de Dieu. Selon le thomisme, les concepts et

---

(20) Rappelons pour mémoire le petit écrit de KARL BARTH: Philosophie et Théologie, Genève 1960, et cette boutade, en vérité, bien légère de l'Humanité de Dieu, Genève 1956, p. 44:

"Une pincée de langage 'non-religieux', c'est-à-dire de l'homme de la rue, des journaux, de la littérature, et si l'on va plus haut de la philosophie, peut très bien avoir sa place dans nos discours. Mais on ne devrait pas en faire l'objet d'une préoccupation particulière. Un peu de patois de Canaan, un peu de langage de la révélation sont aussi une bonne chose..."

les catégories philosophiques doivent grâce au pouvoir d'auto-transcendance de l'esprit humain et à l'analogie de l'être, pouvoir être appliqués adéquatement à un objet transfini tel que Dieu: ceci présuppose seulement que ces concepts seront pris dans un usage lui-même analogique, c'est-à-dire affirmés, puis niés, ou encore affirmés de manière suréminente. Toutefois le thomisme ne considère cet usage analogique d'une conceptualité philosophique que comme un moyen préliminaire d'accès à Dieu, comme fondant une théologie seulement naturelle qui devra être complétée, prise en charge par une théologie révélée. En théologie révélée, symboles et concepts sont pénétrés de la présence de Dieu; nous avons affaire alors, pensent les théologiens thomistes, à des analogies propres ou suranalogies ou transanalogies, c'est-à-dire que symboles et concepts révélés sont purifiés de leur opacité originelle, non pas grâce à un travail de l'esprit humain, mais en vertu de l'action divine elle-même. Il n'est pas question cependant d'interpréter ces concepts révélés de manière littérale et univoque: le thomisme est parfaitement conscient que, même à ce niveau de l'analogia fidei, l'isotopie complexe du discours de la foi doit être maintenue. (21)

Le système thomiste ne manque pas de cohérence et de pénétration. Il distingue clairement les divers niveaux linguistiques et les diverses formes que le discours peut revêtir. Cependant on ne voit pas très bien ce qui permet de distinguer un concept naturel d'un concept révélé. Suffit-il qu'un concept soit contenu dans l'Ecriture ou formulé par le Magistère, ou un Concile, pour qu'il soit révélé? La distinction entre philosophie ou théologie naturelle et théologie révélée repose, en fin de compte, sur des données non pas linguistiques, mais parfaitement idéologiques, peu rigoureuses et contestables.

3) La théologie bultmanienne conçoit également la compréhension philosophique comme un préambule à la foi et à la révélation, comme l'explicitation systématique et scientifique de la pré-compréhension que tout homme peut avoir de son existence, un savoir qui préexiste à l'existence croyante et avec laquelle cette dernière est reliée comme un contenu peut l'être par rapport à sa structure. Bultmann pense que la philosophie a pour tâche en particulier de décrire les structures générales et formelles de l'existence humaine, tandis que la théologie décrit l'existence croyante comme une des possibilités concrètes de cette existence. La théologie se trouve donc dans une situation de corrélation par rapport à la philosophie. Ainsi à l'idée générale de faute (détermination originelle et ontologique de l'existence) correspond le concept théologique de péché (détermination existentielle symbolique).

Cependant Bultmann ne pense pas que la théologie puisse se trouver dans une situation de corrélation avec n'importe quelle philosophie. Il faut encore que la philosophie elle-même soit respectueuse du caractère propre du Dasein humain par rapport aux autres étants et ne cherche pas à objectiver cette existence, à réduire son caractère énigmatique et pa-

---

(21) Cf. CH. DE MORÉ-PONTGIBAUD, Du Fini à l'Infini, introduction à la connaissance de Dieu, Paris 1957, p. 61 ss. et 119 ss. notamment; CH. JOURNET, Introduction à la Théologie, p. 38-71; J. MARITAIN, Distinguer pour unir, p. 416 ss., 432 s. et 480 s.
Pour saint Thomas lui-même, voir notre appendice au chapitre XVI.

radoxal. La théologie doit pouvoir s'exprimer elle-même à l'aide de catégories non-objectivantes que seule une philosophie elle-même non objectivante pourra lui fournir. Bultmann est donc parfaitement conscient que la foi chrétienne ne peut être traduite dans une conceptualité univoque, mais seulement dans le langage de l'existence qui est un langage symbolique. Et il a bien compris qu'interpréter un mythe, ce n'est pas l'interpréter en fonction de l'image pré-scientifique du monde qu'il contient, ou, par contraste, avec notre propre conception scientifique du monde, mais en fonction de notre propre compréhension symbolique de l'existence. Bultmann n'a jamais cessé d'insister sur le fait que nous ne pouvons parler de Dieu que de manière analogique, dans un langage non-objectivant, respectueux de la plurivocité du langage biblique lui-même, d'où son emploi critique de la terminologie philosophique (22).

Bultmann nous a paru pourtant ne pas avoir distingué clairement entre la fonction du langage mythique et la fonction du langage biblique. Il a confondu deux plans de langage qui fonctionnent, en réalité, de manière fort différente. Il n'est même pas sûr du tout, d'ailleurs, que le mythe fonctionne comme Bultmann nous le dit, comme une tentative d'exprimer l'invisible par le visible, le spirituel par le sensible et, donc, comme une objectivation du mystère de l'être. De même, si on tient compte de ce que dit W.M. Urban sur la métaphysique classique, on peut penser que Bultmann a quelque peu durci aussi son rôle objectivant et quelque peu idéalisé et divinisé la philosophie heidegerienne qu'il considère comme la seule philosophie susceptible de fournir au théologien une conceptualité adéquate. Mais ces réserves faites, les vues de Bultmann nous paraissent justes sur les rapports entre discours philosophique et discours théologique. Elles correspondent à notre propre compréhension.

4) La pensée tillichienne a insisté plus encore que la théologie bultmanienne sur la nécessité de corréler théologie et philosophie et de recourir pour interpréter le Message chrétien aux catégories ontologiques. Mais Tillich, contrairement à Bultmann, est beaucoup moins critique vis-à-vis des ontologies classiques et il n'hésite pas pour cette raison à les utiliser pour élaborer son propre système théologique. Ceci ne signifie pas que Tillich soit insensible à la philosophie existentiale. Il pense, en fait, comme Bultmann, que la philosophie essentialiste de la tradition classique a largement contribué à obscurcir le sens des symboles chrétiens et que l'existentialisme constitue, au contraire, une chance de nos jours pour la théologie chrétienne (23).

Tillich, par ailleurs, a beaucoup mieux compris que Bultmann la fonction du langage symbolique et le caractère du mythe primitif. Il a vu clairement que dans la Bible, le langage mythique primitif est brisé et qu'il cède la place à un autre type de langage symbolique. Tillich est même extrêmement positif, beaucoup plus positif que le thomisme et la pensée bultmanienne sur le langage symbolique dans ses formes encore anthropomorphes, telles précisément qu'elles sont encore présentes dans

(22) Cf. R. BULTMANN, "L'historicité du Dasein et de la foi" dans l'Interprétation du Nouveau Testament, p. 114 s., et A. MALET, La pensée de Rudolph Bultmann, p. 5 ss., 79 s. et 275 s.

(23) Cf. P. TILLICH, "Analyse existentiale et symboles religieux", dans Aux frontières de la religion et de la science, p. 111 s.

la littérature biblique." Les symboles anthropomorphiques sont adéquats pour parler religieusement de Dieu. Ce n'est que de cette manière qu'Il peut être vivant pour l'homme... Une des qualités les plus surprenantes des énoncés prophétiques de l'Ancien Testament est que d'un côté, ils apparaissent toujours concrets et anthropomorphiques, et que de l'autre, ils conservent le mystère du fondement divin" (24).

Cependant Tillich pense que la théologie doit exercer à l'égard de ces symboles une fonction critique. Certains symboles, comme nous l'avons vu, deviennent sous la pression des circonstances de véritables idoles, alors que d'autres, au contraire, se dégradent en de simples signes et deviennent caducs. La théologie se doit donc d'assurer la transparence des symboles, leur ouverture vers l'infini et empêcher qu'ils ne deviennent de simples signifiants du fini. Une compréhension ontologique des symboles nous aide à les situer dans leur véritable fonction et à procéder, si besoin est, non à une critique purement philosophique ou scientifique, mais religieuse.

Tillich, dans le même passage de la Théologie systématique assigne à la théologie une seconde fonction non plus critique, mais interprétative-ontologique:

"Rien n'est plus inadéquat et fâcheux que la tentative de traduire les symboles concrets de la Bible en des symboles moins concrets et moins puissants. La théologie ne devrait pas affaiblir les symboles concrets, mais les analyser et les interpréter en des termes ontologiques abstraits. Rien n'est plus inadéquat et trompeur que la tentative de restreindre le travail théologique à des termes mi-abstraits, mi-concrets, qui ne font justice ni à l'intuition existentielle ni à l'analyse cognitive.

La structure ontologique de l'être fournit le matériel des symboles qui orientent vers la vie divine. Cependant cela ne signifie pas qu'on peut tirer une doctrine de Dieu d'un système ontologique. Le caractère de la vie divine devient apparent dans la révélation. La théologie ne peut qu'expliquer et systématiser en des termes théoriques la connaissance existentielle de la révélation, interprétant la signification symbolique des éléments et des catégories ontologiques " (25).

Tillich n'est donc pas favorable à une interprétation théologique qui affaiblirait la puissance d'évocation du symbole, sans pour autant rendre justice à l'analyse cognitive. C'est pourquoi plutôt que de se rallier à la thèse d'une interprétation théologique qui se tiendrait à mi-chemin entre le symbole et le concept, il se prononce pour une interprétation des symboles bibliques en termes ontologiques abstraits, et par là, il entend, - tout le contexte de sa Théologie systématique est suffisamment explicite à ce sujet - que l'analyse théologique se doit de montrer la corrélation qui existe entre ces symboles et les éléments ou les catégories ontologiques. Elle devra en particulier montrer comment, en Dieu, les éléments ontologiques bi-polaires sont profondément unis et comment les catégories ontologiques qui expriment la finitude

---

(24) Théologie systématique, tome II., p. 161-162. Cf. aussi Aux frontières de la religion et de la science, p. 131-179.

(25) Théologie systématique, Tome II, p. 162.

de notre être ne peuvent être appliquées à Dieu qu'analogiquement, non littéralement. La christologie montrera, par ailleurs, comment Christ, l'Etre Nouveau, conquiert les contradictions inhérentes à notre existence humaine, enfin la pneumatologie pourra rendre compte de la possibilité de réconcilier existence et essence, potentialité et actualité dans la vie humaine et l'histoire.

Ainsi, Tillich laisse les symboles parler par eux-mêmes et, en même temps, dégage leur ontologie implicite, ce qui, selon lui, permet à la théologie de montrer qu'ils sont une réponse aux questions fondamentales que l'homme se pose au sujet de l'être, de l'existence et de la vie. Ce qui nous gêne personnellement dans la tentative tillichienne, c'est son effort pour chercher systématiquement une correspondance terme à terme entre le registre symbolique et le registre ontologique. Si le discours ontologique peut être considéré comme un méta-langage possible du discours biblique symbolique - et nous n'y voyons pas d'inconvénient majeur - en résulte-t-il que ce méta-langage puisse signifier la même chose et dans une correspondance terme à terme? Par ailleurs, est-il vrai que cette tâche corresponde véritablement à la fonction de la théologie? N'est-elle pas plutôt la tâche d'une philosophie de la religion?

Le problème du statut véritable du discours théologique nous paraît donc avoir été escamoté par Tillich. Son oeuvre toute entière montre qu'il a tenté de le réduire au discours philosophique, ce qui n'est pas sans intérêt, mais peut aussi abuser. Il ne suffit pas, nous l'avons déjà dit, qu'un énoncé exprime une préoccupation ultime et pose la question de l'être de manière vitale, existentielle, pour qu'on puisse le qualifier d'énoncé théologique. Ceci dépend encore du contenu de ce discours, contenu qui lui-même ne se laisse pas décoder en termes ontologiques abstraits. Mais l'oeuvre de Paul Tillich garde un intérêt majeur au sens où il est un des rares théologiens de notre temps qui ait su montrer la portée universelle du Message chrétien. Et cela, il le doit à l'armature philosophique qui n'a jamais cessé de structurer son discours. Son tort a été seulement de n'avoir pas su distinguer assez clairement les divers niveaux du discours où il se plaçait lui-même.

3) L'actualisation des symboles bibliques :

Les symboles, nous l'avons vu, sont constamment menacés de distortions. Le rôle de la théologie consiste à maintenir ces symboles dans leur transparence originelle, de veiller à ce qu'ils ne se dégradent ni en idoles, ni en purs signes, ni en vision purement délirante et imaginaire. Ceci tient à l'instabilité fondamentale des symboles, plus précisément de la psychè elle-même qui en est la source et le support. Mais nous avons parlé aussi d'une autre source de l'instabilité des symboles: le contexte socio-culturel. Il peut, à certains moments, occulter complètement certains symboles ou, du moins les contester très violemment. Enfin, il y a ce fait qui paraît constitutif de toute culture: les symboles finissent par s'user, mourir de leur propre vieillesse. Le rôle de la théologie consiste dans ce cas, non pas simplement à maintenir une symbolique, mais à la réactualiser. Toute herméneutique des symboles est toujours, en même temps qu'une tâche interprétative propre-

ment dite, une tâche d'actualisation. Les symboles bibliques, dans la mesure où nous pensons qu'ils participent des mêmes conditions d'enracinement et d'adhésion par un groupe social que les autres symboles, exigent eux-mêmes cette tâche d'actualisation.

Mais comment concevoir cette tâche d'actualisation? Faut-il se cramponner coûte que coûte et de manière intransigeante à la symbolique ancienne, sans en modifier un iota, mais en y adhérant de toute sa pensée et de toute son âme comme le préconise le traditionalisme dit fondamentaliste ou intégriste? Ou faut-il, au contraire, ne pas craindre de traduire la symbolique ancienne par une nouvelle symbolique comme le pensent les défenseurs de la modernité?

Ces derniers affirment qu'il s'agit d'une question qui ne s'est jamais posée avec autant d'urgence et d'acuité que depuis la fin de la deuxième guerre mondiale; ils citent volontiers le texte de Bonhoeffer que nous avons cité nous-même au début de notre travail et qui se poursuit par l'adjonction suivante:

"C'est pourquoi les paroles anciennent doivent s'effacer; la vie chrétienne ne peut avoir aujourd'hui que deux aspects: la prière et l'action pour les hommes, selon la justice. Toute pensée, toute parole et toute organisation, dans le domaine du christianisme, doivent renaître à partir de cette prière et de cette action. Quand tu seras devenu adulte, le visage de l'Eglise aura changé. Sa refonte n'est pas terminée, et chaque essai de la doter prématurément d'une puissance organisatrice accrue ne peut que retarder sa conversion et sa purification. Ce n'est pas à nous de prédire le jour - mais ce jour viendra - où des hommes seront appelés de nouveau à prononcer la Parole de Dieu de telle façon que le monde en sera transformé et renouvelé. Ce sera un langage nouveau, peut-être tout à fait a-religieux, mais libérateur et rédempteur, comme celui du Christ; les hommes en seront épouvantés, et néanmoins vaincus par son pouvoir; ce sera le langage d'une justice et d'une vérité nouvelles qui annoncera la réconciliation de Dieu avec les hommes et l'approche de son royaume... Jusqu'à ce jour la vie des chrétiens sera silencieuse et cachée; mais il y aura des hommes qui prieront, agiront avec justice et attendront le temps de Dieu. Puisses-tu être de ceux-là..." (26)

Pour Bonhoeffer et ceux qui se réclament de lui, il s'agirait donc de préparer la venue d'une nouvelle symbolique qui se substituerait à l'ancienne symbolique chrétienne, qui, non seulement se serait essoufflée

---

(26) D. BONHOEFFER, Résistance et Soumission, p. 139-140. Pour le début de la citation, voir notre chapitre I (20).

à travers les âges, mais encore serait devenue foncièrement inadéquate à une époque a-religieuse comme la nôtre. Toute une partie de cette symbolique, en particulier celle qui est axée sur l'opposition haut vs bas, ciel vs terre, transcendance vs immanence aurait perdu toute signification. La difficulté est que Bonhoeffer continue à parler d'un agir de Dieu "in Spiritu Sancto", donc d'une causalité qui ne dépend pas de l'homme, mais qui est une "structure de grâce". Du même coup, il a bien fallu se demander si cette notion de l'agir de Dieu n'est pas un résidu mythique et religieux et, à plus forte raison, l'idée d'une conversion ou purification de l'Eglise, ou encore celle de prière. De réduction en réduction, le débat sur la modernité a abouti à une impasse. De ce texte extrêmement riche et symbolique de Bonhoeffer, il ne reste plus qu'un concept lui-même symbolique, mais combien appauvri, lorsqu'il est sorti de son contexte originel: "l'action pour la justice".

Cet exemple montre bien, nous semble-t-il, que le problème de l'actualisation des symboles bibliques, et de la nécessité de créer une nouvelle symbolique pour notre temps n'est pas facile, et que l'on ne peut tout simplement chercher à s'adapter aux exigences de notre modernité pour le résoudre. Il ne se réduit pas, comme Bultmann le pensait - rejoignant ici les défenseurs de la modernité - au seul problème d'une "conceptualité adéquate". Il nous paraît consister beaucoup plus dans le choc provoqué sur nos esprits modernes par la symbolique biblique elle-même. La vraie question est alors de savoir si nous sommes capables d'utiliser cette symbolique ancienne, pour mettre en question notre contexte socio-culturel présent, et non de contester cette symbolique soi-disant périmée au nom de notre modernité. Mais pour attaquer le contexte présent, pour provoquer ce choc salutaire, il est évident que l'on ne peut se contenter de répéter non plus, purement et simplement, la symbolique ancienne: il faut véritablement la mettre en situation de corrélation avec le contexte culturel présent. La réponse traditionaliste n'est donc pas plus satisfaisante que la réponse moderniste. La méthode de corrélation préconisée par Paul Tillich a précisément pour but de dépasser l'insuffisance de ces deux premières réponses. Elle ne s'oppose nullement à la possibilité de parler un nouveau langage, de chercher à traduire nos

vieux symboles de manière différente; mais, en même temps, elle nous met en garde contre un abandon trop rapide et facile de l'ancienne symbolique. Tillich nous enseigne à nous situer aux confins, à la limite entre cette symbolique archaïque et notre symbolique présente, et à accepter de nous laisser mettre en question nous-mêmes par ces deux symboliques, celle de la foi et celle de la culture. Assumer cette tension, est la condition, selon lui, d'un échange créateur et dynamique. Il nous faut donc participer pleinement à notre situation culturelle présente, et, en même temps, rester toujours ouvert et disponible à la puissance de l'Etre Nouveau attesté par l'Evangile (27).

Ce que l'on peut sans doute reprocher à Tillich, c'est d'avoir opéré dans l'application de sa propre méthode, un balancement peu satisfaisant entre ces deux pôles, au sens où ni l'un ni l'autre de ces pôles ne se trouvent vraiment transformés, mais paraissent plutôt subsister intacts dans leur autonomie respective (28). Par ailleurs, la question demeure de savoir si l'on ne doit pas, comme théologien, mettre l'accent sur un des pôles de la corrélation: le pôle kerygmatique. Le débat entre traditionalistes et modernistes n'est donc pas entièrement dépassé par la solution de la corrélation; du moins, il est resitué à un niveau plus profond.

---

(27) Cf. P. TILLICH, Théologie de la Culture, Paris 1968, p. 89-104 et 301-317, notamment.

(28) Ce balancement indécis s'exprime de manière très typique dans le texte ci-dessous qui date de 1936 (cf. P. TILLICH, Aux Confins, esquisse autobiographique, Paris 1971, p. 81-82):

"L'humanité a des mots religieux archétypaux, comme me l'a fait remarquer une fois Martin Buber. Mais ces mots archétypaux ont été privés de leur puissance originelle par notre manière de penser objectivante et par notre conception scientifique du monde... Une situation inextricable est créée chaque fois qu'un orateur use de l'un de ces mots suivant sa signification symbolique originelle devant des interlocuteurs qui le comprennent suivant son sens scientifique contemporain. C'est pourquoi j'ai proposé, et d'une manière provocante, que l'Eglise s'impose un moratoire de trente ans dans l'usage du langage archétypal. Si une telle chose se produisait, l'Eglise devrait développer une nouvelle terminologie. Mais les tentatives faites jusqu'à présent pour traduire le langage archaïque des Ecritures et des liturgies dans une langue contemporaine ont été des échecs déplorables. Il s'agit d'une déperdition du sens plus que d'une nouvelle création... Il faut se tenir entre la terminologie archaïque et la terminologie contemporaine, aux confins, pour ressaisir le langage originel des archétypes".

Il ne faudrait pas non plus perdre de vue le rôle extrêment important joué par la communauté chrétienne dans cette recherche d'un langage nouveau qui puisse redonner vie et puissance aux symboles de la foi. Bonhoeffer, dans le texte que nous avons cité, insiste précisément avec force sur la nécessité d'une conversion et d'une purification de l'Eglise: ce ne sont pas tellement les symboles de la foi qui, aujourd'hui, sont morts ou usés, mais plutôt les communautés qui sont supposées y adhérer. Lorsque des communautés redeviennent vivantes, comme c'est actuellement le cas aux Etats-Unis ou ailleurs, par le mouvement de l'Esprit-Saint, on voit ces symboles retrouver leur puissance dans un discours qui jaillit, en quelque sorte, spontanément de la communauté, parce que celle-ci a retrouvé une puissance d'invention et de créativité, une liberté et une maturité de jugement qui sont eux-mêmes des dons de l'Esprit, face à une lettre qui trop souvent tue et aliène ceux qui s'en réclament (29).

Il faut enfin se souvenir des remarques de Ricoeur sur le caractère non seulement régressif et archaïque, mais projectif et ouvert des symboles. Les symboles bibliques paraissent étonnamment capables de nous interpeller dans des situations nouvelles , de se charger eux-mêmes de significations nouvelles sans pour autant se délester du poids de leurs significations anciennes. Mais encore faut-il que ceux qui vivent par ces symboles ne s'enferment pas dans une interprétation archaïque et régressive, univoque et littérale, contraire à la véritable

---

(29) Nous rappelons notre observation ch. IV, paragraphe 3 selon laquelle l'esprit n'est cependant jamais un au-delà de la lettre et sans la lettre, mais ce qui l'ouvre. Les chrétiens charismatiques sont actuellement ceux qui lisent la Bible avec le plus de ferveur et de fidélité.

fonction du langage symbolique (30).

En conclusion, il nous semble que l'actualisation des symboles peut revêtir trois formes différentes.

1) L'intégration: l'ancienne symbolique parvient à inclure le nouveau contexte culturel dans son propre discours, les symboles nouveaux parviennent à s'intégrer dans la chaîne symbolique ancienne.

2) Le rejet: l'ancienne symbolique refuse d'intégrer en son sein une nouvelle symbolique. On pourra se trouver alors dans une situation de schisme, c'est-à-dire qu'une partie de la communauté chrétienne va continuer à se rallier à l'ancienne symbolique, tandis qu'une autre partie va confesser sa foi d'une manière nouvelle, bien qu'en continuité avec l'ancienne symbolique. C'est notamment le cas de la Réforme protestante au XVI[e] siècle. L'Eglise catholique refuse l'aggiornamento proposé par les communautés protestantes et les exclut de sa propre communion.

3) La rupture [redacted]: la communauté chrétienne adopte une nouvelle

---

(30) Cette fonction anticipatrice du langage est relevée également par des esprits aussi différents que J. Lacan et J. Monod.

Jacques Lacan, Ecrits I, p. 267, nous dit: "Le signifiant de sa nature anticipe toujours sur le sens en déployant en quelque sorte devant lui sa dimension. Comme il se voit au niveau de la phrase quand elle s'interrompt avant le terme significatif: jamais je ne... Toujours est-il... Peut-être encore... Elle n'en fait pas moins sens, et d'autant plus oppressant qu'il se suffit à se faire attendre."

Jacques Monod, Le Hasard et la Nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, Paris 1970, p. 164-170, s'émerveille devant la fonction de simulation du langage qui est capable, nous dit-il, de se représenter et d'imaginer à l'avance par ses notions et ses symboles des événements extérieurs, des programmes d'action, des sentiments... qui seront ensuite confirmés par l'expérience concrète. C'est ainsi, toujours selon Monod, que le langage peut être considéré comme un instrument d'anticipation, de découverte et de création; grâce à lui, c'est toute l'expérience de nos ancêtres que nous confrontons avec l'expérience actuelle. Le langage demeure, conclut-il, une énigme, un témoin irrécusable de la présence de l'esprit, même si nous devons renoncer à l'illusion de comprendre l'esprit comme une substance immatérielle et le situer dans les propriétés uniques du cerveau de l'homme.

Ces réflexions d'un agnostique nous paraissent infiniment plus pénétrantes que nos prouesses ecclésiastiques pour nous adapter au monde moderne et à son langage, découvrir une nouvelle herméneutique. Sans réflexion profonde sur la nature et la fonction du langage, cet accès à une nouvelle herméneutique nous sera toujours barré.

symbolique qui chasse l'ancienne. C'est l'hérésie. On notera que cette notion est extrêmement relative. Au XVI[e] siècle, les catholiques étaient convaincus que les protestants étaient de dangereux innovateurs. Ils les considéraient comme des hérétiques autant que comme des schismatiques. Les protestants, au contraire, étaient persuadés de ne pas être des hérétiques et accusaient les catholiques d'avoir dévié eux-mêmes de la tradition chrétienne primitive. On ne devrait donc parler à proprement dire d'hérésie que lorsqu'une foi entièrement nouvelle naît, lorsqu'il y a volonté délibérée de la part de la nouvelle symbolique de rompre radicalement avec l'ancienne symbolique. Ceci paraît constituer une situation plutôt limite, le refus d'une communauté attachée à la symbolique ancienne d'intégrer une symbolique nouvelle peut motiver pourtant, par réaction, une volonté de rupture parmi ceux qui cherchent à s'adapter à un nouveau contexte culturel.

La situation difficile dans laquelle nos communautés chrétiennes se trouvent actuellement du fait même d'une mutation culturelle profonde est donc, à certains égards, une situation dangereuse pour l'unité chrétienne. Mais c'est une situation qui n'est pas entièrement nouvelle ni désespérée. Nous devons prendre conscience qu'il y a eu dans le passé d'autres situations semblables et que seule une réponse créatrice de l'ensemble de l'Eglise peut la garder de ces ruptures de communion, dont l'effet n'a jamais été bénéfique pour personne. Il importe donc que tous ses membres acceptent cette libre confrontation de la foi au contexte de la vie quotidienne et de se laisser interpeller aussi bien par les symboles du passé que par ceux du présent. Il ne s'agit ainsi ni de cristalliser les symboles bibliques dans leur contexte socio-culturel d'origine, ni de penser qu'ils soient à ce point liés à leur contexte d'origine qu'on puisse les considérer comme périmés et inadéquats. Nous ne parviendrons à dépasser le débat stérile entre traditionalisme et radicalisme que lorsque, de part et d'autre, on aura accepté de se laisser vraiment interpeller par les symboles de la foi dans la dynamique de notre vie actuelle. (31)

---

(31) Nous rejoignons ainsi dans nos conclusions l'herméneutique fort simple, en vérité, qui nous est proposée par G. Ebeling et E. Fuchs: à savoir que les textes bibliques doivent toujours être replacés de manière polémique et dynamique dans le contexte de la vie quotidienne et mondaine de l'homme.

Chapitre XVI

Rôle, valeur et limites de l'analogie

Nous avons, au cours de la troisième et de la quatrième parties de notre travail, rencontré à plusieurs reprises la notion d'analogie, soit comme mode de raisonnement, soit comme mode de langage. On sait aussi que cette notion a toujours été au coeur des débats d'épistémologie théologique. La question fondamentale qui a toujours préoccupé les théologiens eux-mêmes au sujet de l'analogie est celle de savoir dans quelle mesure le raisonnement ou le langage théologique peut parvenir à saisir ou à exprimer de manière adéquate et juste la réalité divine, l'objet visé par le discours théologique. Lorsque le théologien pose la question de l'analogie, il pose en réalité toute la question des rapports entre le langage de la foi et l'être lui-même. Comment l'être advient-il à ce langage? sous quel mode? De quelle manière précise la réalité est-elle signifiée par le langage théologique? En d'autres termes, comment connaissons-nous Dieu et de quelle manière pouvons-nous et devons-nous en parler?

Ce débat est rempli, on le sait aussi, de beaucoup de confusion et de malentendus. Chaque théologien paraît avoir sa conception propre de l'analogie et reproche aux autres de se leurrer à ce sujet. Il fut un temps où Karl Barth crut discerner dans la doctrine catholique de l'analogia entis la source même de toutes les déviations du catholicisme et alla jusqu'à traiter cette doctrine d'"oeuvre de l'Anti-Christ" (1). A quoi il lui fut répondu fort justement que celui-ci avait fort mal compris la doctrine catholique, du moins au sens où saint Thomas l'avait enseignée, et qu'il avait confondu la doctrine du théologien protestant Quenstedt avec celle de saint Thomas, alors que Quen-

---

(1) K. BARTH, Dogmatique, I/1 + p. XII.

stedt suit non pas saint Thomas, mais Suarez (2). Mais à regarder de plus près, on s'aperçoit que les théologiens catholiques sont eux-mêmes loin de s'accorder sur l'analogie thomiste tant en ce qui concerne la signification de ses modes (analogies de proportionalité, d'attribution intrinsèque ou extrinsèque, etc...) que sa portée métaphysique (l'analogie qui est un rapport de ressemblance dans la dissemblance, se fonde-t-elle sur une participation où la cause demeure présente dans l'effet ou sur une imitation des créatures au Créateur? (3) Et par delà les points de convergence - saint Thomas n'a jamais plus que Barth pensé qu'un "être commun" puisse fonder notre discours analogique sur Dieu, mais il a certainement négligé de souligner avec toute la netteté désirable l'actualisme de la grâce divine -, il faut bien constater que des divergences fondamentales subsistent entre catholiques et protestants. Si les théologiens catholiques actuels ont cherché ainsi à remettre en valeur l'analogia fidei qu'ils estiment être conforme à l'enseignement thomiste originel, c'est pour ajouter que cette analogie d'acte ou de relation présuppose pourtant une analogia entis au sens d'une ouverture de l'homme à la grâce, d'une capacité de notre langage et de nos représentations à s'auto-transcender vers un transfini qui se situe lui-même au-delà de la connaissance conceptuelle (4). Or c'est précisément cette "ouverture" et cette "capacité" humaines que Barth entend mettre radicalement en question. On ne saurait donc chercher à réconcilier pleinement Barth et saint Thomas en prétendant que "Saint Thomas a pratiqué une analogie de la foi et que Karl Barth a fait un usage de

---

(2) Cf. G. SÖHNGEN "Analogia fidei" dans Catholica 1934, n° 3-4, p. 113-136, 176-208; H.U. VON BALTHAZAR, Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Cologne-Olten 1951, p. 120-123, 175-181, 253-255; HENRI BOUILLARD, Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine, 2e partie, Paris 1957, p. 190-217.

(3) Outre les ouvrages cités par HENRY CHAVANNES, L'Analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth, Paris 1969, p. 316-318, on peut encore mentionner CORNELIO FABRO, Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin, Paris 1961; E. SCHILLEBEECKX, Révélation et Théologie, 3e partie; CH. DE MORE-PONTGIBAUD, Du Fini à l'Infini.

(4) Ainsi s'expriment notamment Söhngen, Bouillard et Schillebeeckx.

l'analogie qui sous-tend une analogie de l'être" (5).

Sans ignorer tous ces débats, nous aimerions reprendre ce problème de l'analogie théologique dans le contexte de l'épistémologie contemporaine et de la linguistique actuelle. Ceci nous permettra, nous semble-t-il, de discerner plus clairement ce qui est vraiment en jeu dans ces discussions, de mieux comprendre aussi certains caractères propres au raisonnement ou au langage théologique.

Les partisans et les adversaires de l'analogie de l'être classique partagent une conviction commune qui est un postulat implicite de la métaphysique traditionnelle: à savoir qu'entre les mots et les choses, il existe ou peut exister un rapport analogique. Pour les partisans de l'analogia entis, il va de soi qu'un rapport analogique doit être posé entre l'être créé-fini et l'être incréé-infini. Pour ses adversaires, il demeure que Dieu a le pouvoir de rendre nos concepts analogiques. Dans les deux perspectives, il demeure entendu que les mots peuvent renvoyer directement aux choses, le langage à l'être, ou, du moins, que lorsque l'être se dit dans le langage, qu'il y a entre l'être et le langage une correspondance analogique. La seule question débattue est de savoir si cette analogie doit être comprise comme une structure ontologique ou une structure de grâce.

La linguistique contemporaine voit les choses fort différemment. Elle ne nie pas qu'entre notre langage et la réalité il y ait un certain rapport: tout signe a un référent. Mais elle ne pense pas que nous puissions connaître d'une manière quelconque le rapport qui lie le mot à la chose, pour la raison bien simple que notre langage comporte ses propres lois de structuration en vertu d'une logique et de catégories formelles qui ne se rapportent qu'à lui-même et que le langage ne nous dit pas ce que sont les choses, mais cherche plutôt à instaurer un ordre de relations signifiantes. Toute réflexion sur le langage ne saurait donc déboucher sur une ontologie, mais seulement sur une science des rela-

---

(5) H. CHAVANNES, op. cit., p. 305. Voir aussi dans le même sens: B. MONDIN, The principles of analogy in Protestant and Catholic Theology, La Haye 1963, p. 169 ss. Par contre H.G. PÖHLMANN, Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth, Göttingen 1965, discerne bien les divergences sans donner, pour autant, entièrement raison à Barth.

tions entre le signifiant et le signifié, ou encore entre le plan de l'expression et le plan du contenu (5 bis).

Dans cette perspective, il demeurera parfaitement légitime de se demander, comme Bochenski, ce qu'est l'analogie d'un point de vue strictement formel, comme relation isomorphe entre deux discours différents portant sur des objets différents auxquels on attribue des propriétés communes, mais non semblables, ces propriétés pouvant elles-mêmes se réduire à des relations purement formelles, indépendamment du contenu (6). Ce qui est contesté, ce n'est pas l'analogie comme telle, dont il convient précisément de mettre à jour les règles de fonctionnement, mais l'interprétation "réaliste" que la métaphysique ou la théologie classiques ont cru bon de lui donner en affirmant qu'en vertu de l'analogie de l'être, il nous était possible en disant "Dieu est bon" de connaître en réalité la bonté de Dieu, de la désigner d'une manière adéquate.

L'épistémologie moderne refuse d'accorder à l'analogie un tel statut: pourquoi le discours analogique nous permettrait-il de rejoindre directement le réel plus qu'un autre discours? Certes, entre les "formes" de notre discours et la réalité, il y a un rapport, puisqu'il se trouve que nos schèmes, modèles et autres outils d'investigation qui sont tous, en fin de compte, de nature sémiotique, se trouvent vérifiés, confirmés dans le réel. Mais comment pourrais-je préciser ce rapport, puisque je ne connais précisément de la réalité que ces formes sémiotiques elles-mêmes? Au mieux, ce que je puis postuler, c'est qu'il existe effectivement une isomorphie de structure, une corrélation entre l'articulation des unités élémentaires des formes sémiotiques et l'articulation des unités élémentaires du monde naturel. Entre l'objet réel et l'objet connu, entre la réalité de Dieu et Dieu tel qu'il se dit dans mon langage, il ne saurait donc y avoir pour l'épistémologie contemporaine - et cela depuis Kant déjà - ni identité, ni rapport analogique, mais seule-

---

(5 bis) Cf. A.J. GREIMAS, Du Sens, p. 19-56 et J. LACAN, Ecrits I, p. 253 s.

(6) Voir chapitre X, notre analyse de l'analogie chez J. Bochenski.

ment le constat d'une infranchissable limite, l'aveu d'une ignorance.

Le Père Schillebeeckx a cherché à montrer que saint Thomas n'avait jamais dit autre chose que cela. Il résume le contenu de l'analogie thomiste par le paradoxe suivant: nous savons que Dieu est substantiellement bon, qu'il existe une similitude entre la bonté de Dieu et celle de la créature; mais nous ignorons tout de cette bonté, son mode divin échappe aux prises de notre connaissance conceptuelle, et ceci en raison de la dissimilitude infinie qui sépare la créature de Dieu, à qui rien ne peut être comparé (7).

Cette interprétation nous paraît juste en ce sens que saint Thomas n'a jamais parlé d'analogie de l'être pour conférer au discours analogique une valeur ontologique et épistémologique, et qu'il a effectivement toujours insisté sur l'opacité inhérente au discours analogique lui-même. Cependant le discours thomiste doit être rattaché à tout un autre contexte épistémique que notre contexte contemporain. D'une certaine manière, il ouvre aussi la voie à l'interprétation qui en sera donnée plus tard par la théologie de Cajétan et de Suarez et la métaphysique classique.

Du moins, la voie ouverte par le Père Schillebeeckx est la bonne: il nous faut chercher à comprendre l'analogie théologique non pas à partir de présuppositions théologiques ou métaphysiques déjà constituées, mais comme résultant elle-même d'une réflexion concrète sur la fonction et la nature du langage théologique. Il nous est apparu qu'en suivant cette voie, l'analogie n'avait, suivant la structuration du contexte ou champ épistémique où elle se situe, ni le même rôle, ni la même valeur, ni la même nature. C'est ce que nous allons chercher à démontrer.

1) Le raisonnement par analogie :

L'analogie est d'abord un raisonnement. Dans notre troisième partie, nous avons dit que tout le raisonnement théologique paraissait reposer sur un système d'équivalences ou de correspondances affirmées entre deux objets: Dieu et le monde, Dieu et la réalité humaine. Il est fréquent ainsi de rencontrer en théologie des raisonnements analogiques du type "de même que... ainsi donc...". Les paraboles évangéliques reposent également sur des analogies entre un discours profane et un discours

(7) E. SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 235 s et 253 s. et notre appendice à la fin de ce chapitre.

qui cherche à dire autre chose, en vertu d'une correspondance présupposée entre ces deux discours: "Le Royaume des cieux est semblable à...", "Il en est de même que...". En réalité, c'est absolument dans tous les domaines de la connaissance humaine, que nous voyons sans cesse l'esprit humain à la recherche de similitudes entre des séries d'objets, d'événements, de phénomènes qui puissent être comparés entre eux. Une des activités fondamentales de l'esprit consiste à analyser, distinguer, classer, puis comparer. Ces rapprochements, ces comparaisons apparaissent, quoique souvent assez ténus et rationnellement peu fondés, comme une des fonctions les plus essentielles de l'invention, de la découverte et du progrès des connaissances. Toutefois, si ces analogies présupposées ne sont pas vérifiées par des inductions et des expérimentations, elles peuvent aussi aboutir aux pires aberrations de l'imagination. Alors que le Moyen-Age et la Renaissance usent encore de l'analogie de manière spontanée et non critique, le rationalisme des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, par réaction, s'en méfie systématiquement et l'empirisme du XIX^{e} siècle la subordonne rigoureusement à la vérification expérimentale. Quant aux sciences contemporaines, elles en usent à nouveau largement dans la mesure où celle-ci peut s'exprimer en termes mathématiques ou purement formels, en tant que relation isomorphique.

L'analogie, c'est donc comme le dit Dorolle "la conscience des rapports de ressemblances" (8), ou peut-être de manière plus juste encore, "une ressemblance de rapports", "une similitude de structures" (9). Alors que dans la déduction, l'esprit procède du semblable au semblable sous les formes rigoureuses de l'identité ou de l'équivalence, dans l'analogie, l'esprit raisonne encore du semblable au semblable, mais sous les formes plus complexes de faisceaux de ressemblances ou de groupements de caractères (10).

La forme la plus simple de l'analogie est le rapport de proportion mathématique, soit sous forme d'une relation à quatre termes (A est à B,

---

(8) MAURICE DOROLLE, Le raisonnement par analogie, Paris 1949, p. 55.

(9) CH. PERELMAN, L. OBRECHTS-TYTECA, Traité de l'Argumentation, Tome II p. 499-549, "Le raisonnement par analogie".

(10) M. DOROLLE, op. cit., p. 41.

ce que C est à D qui s'écrit $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$), soit sous forme d'une relation à trois termes (A est à B, ce que B est à C, ou encore B est à A, ce que C est à A).

Mais dans l'analogie mathématique, il ne s'agit encore que d'égalité ou d'équivalence. Dans le raisonnement analogique non mathématique, il peut s'agir de ressemblance entre des attributs, des formes, des fonctions, des qualités perçues. L'analogie est dite alors de proportionalité.

Exemples:

1) "Le doux est à l'amer, comme le blanc l'est au noir". On établit ici une ressemblance entre deux termes, deux types ou genres de contraires.

2) "Les poumons sont aux animaux, ce que les branchies sont aux poissons". La ressemblance porte alors sur une fonction: la fonction de respiration, à l'intérieur d'un même genre (le genre animal).

En biologie, et de même en linguistique, lorsque la similitude portera sur un même genre, une même forme, ou fonction, on parlera de préférence d'homologie (11).

Selon Perelmann, ce qui est fondamental dans l'analogie, c'est la liaison qui est opérée entre ce qu'il nomme le thème, la partie A-B, sur laquelle porte la conclusion et le phore, la partie C-D, mieux connue, et qui sert à éclairer la partie moins connue A-B (les parties A-B et C-D pouvant être définies comme des structures). Pour qu'il y ait analogie proprement dite, il faut que thème et phore appartiennent à des domaines différents. Autrement, on n'a affaire qu'à un mode de raisonnement par l'exemple, qui va d'un cas particulier à un cas général, ou inversement. Le plus souvent, constate encore Perelmann, le phore appartient au domaine sensible et le thème au domaine spirituel. Dans l'analogie, on ira donc le plus souvent du sensible mieux connu au spirituel moins connu et plus difficile à définir. Les termes du phore serviront à déterminer l'un ou les deux termes du thème. Mais ceci présuppose donc aussi qu'entre les termes du thème et les termes du phore, il y ait quelque

---

(11) CH. PERELMANN, op. cit., p. 503.

affinité qui puisse autoriser, fonder la similitude de structure qui est affirmée dans l'analogie (12).

Mais ici s'arrête aussi, semble-t-il, le consensus sur ce qu'est l'analogie. Que faut-il entendre par cette affinité entre la structure du phore et la structure du thème. C'est ici qu'opinions et interprétations non seulement divergent, mais que selon la structure même du champ épistémique d'une culture donnée, cette notion d'affinité ou de ressemblance va considérablement varier.

Chavannes prétend ainsi que Platon lui-même aurait été très réticent pour affirmer une correspondance entre le monde sensible et le monde intelligible (13). Nous n'en sommes nullement convaincu nous-même. Car, dans un exemple donné par Chavannes lui-même et qui aurait selon lui eu une grande importance sur les théologiens de l'ère patristique et médiévale, Platon établit bien une telle correspondance. Platon dans La République (508b) compare ainsi, nous dit-il, le Bien dans le monde intelligible au soleil dans le monde sensible, et il pose l'analogie suivante: le Bien est à la vérité, ce que le soleil est à la lumière et à sa vision (14). Il suffit de se reporter au texte de la République lui-même pour s'apercevoir que Platon établit, en fait, toute une série de correspondances du même type entre, d'une part, la connaissance du monde des Idées et, d'autre part, la connaissance des choses sensibles. Nous sommes devant un texte de type parfaitement allégorique qui se rattache très directement à la fameuse allégorie de la caverne, et qui, elle aussi, joue sur la correspondance entre le sensible et l'intelligible, la possibilité d'établir des équivalences entre ce que dit le mythe à un premier niveau sensible et ce qu'il peut aussi vouloir dire au niveau des Idées. Que le raisonnement par analogie de Platon voisine ici avec le mythe, nous paraît, d'ailleurs, particulièrement significatif: cette idée d'une correspondance entre le monde sensible et le monde intelligible qui structure en fait toute l'épistémè ancienne, selon Michel Foucault, jusqu'au XVI^e siècle (15), n'a-t-elle pas elle-

---

(12) Ibid., p. 501 s. et 507-525.

(13) H. CHAVANNES, op. cit., p. 24.

(14) Ibid., p. 24-25.

(15) M. FOUCAULT, Les mots et les choses, p. 32-59.

même sa source dans la pensée mythique qui ne cesse de poser elle-même cette équivalence? Et Platon ne s'efforce-t-il pas avant tout de sortir cette équivalence de sa gangue mythique pour la poser en termes rationnels?

Aristote, par contre, paraît faire un usage beaucoup plus réservé que Platon du raisonnement par analogie. Il accepte d'étendre l'analogie mathématique à la biologie et à l'éthique notamment, mais il ne le considère pas comme un argument métaphysique valable, sinon comme figure de rhétorique. Mais Aristote n'aura guère d'influence sur la pensée antique subséquente. Le stoïcisme, le moyen et le néo-platonisme sont unanimes à considérer l'homme comme un microcosme qui reflète l'ordre du monde entier ou macrocosme. Cette métaphysique si particulière permet précisément toutes les analogies possibles et imaginables, la poursuite incessante des rapprochements les plus inattendus et même les plus saugrenus. Michel Foucault les retrouve jusque dans les philosophies du XVI^e^ siècle qui ont cherché à renouveller cette vision platonicienne et stoïcienne du monde. Mais le théologien est lui-même assez familiarisé avec ce type de raisonnement, que ce soit dans le milieu hellénistique d'Alexandrie (cf. Philon, l'épître aux Hébreux, et surtout les écrits d'Origène qui expriment si bien cette recherche constante des correspondances entre la lettre et l'esprit, le sensible et l'intelligible, l'histoire et l'eschaton, les réalités terrestres et les réalités célestes), ou plus tard à l'époque médiévale, dans l'école d'Hugues et de Richard St-Victor, chez saint Bonaventure, ou encore dans la poésie et l'alchimie. La théologie de Paul Tillich, enfin, ne porte-t-elle pas cette même empreinte, lorsqu'elle énonce que l'homme est le lieu où se trouvent concentrées toutes les structures ontologiques, et qu'en conséquence, il peut effectivement être regardé comme un microcosme qui reflète fidèlement le macrocosme dans son ensemble, lorsqu'elle affirme encore que le fini renvoie à l'infini et que l'infini transparaît dans le fini? (16)

La pensée analogique qui repose ainsi sur un ordre de correspondan-

---

(16) P. TILLICH, Théologie systématique, tome II, p. 189-195.

ces entre un monde sensible et un monde intelligible, le premier étant considéré comme le reflet de l'autre, correspond incontestablement à une épistémè spécifique qui nous paraît se nourrir encore du langage des mythes, puisque nous avons vu que le mythe pose précisément l'équivalence complète entre deux isotopies différentes. Mais cette observation nous révèle en même temps les limites de ce type d'analogie. Dans un monde culturel qui aura perdu toute référence avec cette vision mythique ou platonicienne du monde, que pourra encore signifier l'analogie, la correspondance présupposée entre le visible et l'invisible, le fini et l'infini, le profane et le religieux? Elle va être, on peut s'y attendre, purement et simplement rejetée sous cette forme. Mais va-t-elle pour autant complètement disparaître?

2) L'analogie comme jugement prédicatif :

Saint Thomas nous apparaît précisément comme le premier penseur à mettre en question le rôle et la valeur de l'analogie platonicienne. Sa proximité avec Aristote y est certainement pour beaucoup. Mais le milieu ambiant, l'influence de la philosophie arabe et le démarrage d'une méthodologie scientifique occidentale jouent aussi leur rôle. En tout état de cause, il est évident que saint Thomas ne cherche plus comme ses prédécesseurs des équivalences entre le monde naturel et le monde surnaturel. Il affirme seulement que le monde surnaturel prolonge le monde naturel: ce qui est tout de même fort différent. Cependant saint Thomas reste un homme d'une période intermédiaire: contrairement à Calvin qui, nous le verrons dans un instant, représente déjà le type même de l'épistémè classique, il ne rejette pas purement et simplement la notion d'analogie, mais il lui donne un sens entièrement nouveau que les hommes de l'épistémè classique pourront reprendre moyennant quelques modifications secondaires.

Cette nouvelle analogie dont saint Thomas est l'initiateur, il la nomme lui-même une analogie d'attribution; elle ne porte pas sur le raisonnement comme tel, mais seulement sur le jugement prédicatif ou jugement d'attribution. Pour saint Thomas, lorsque je dis: "Dieu est bon" ou "Dieu est tout-puissant", j'attribue à Dieu des qualités que nous attribuons habituellement aux créatures. La seule question qui préoccupe

saint Thomas est celle de savoir si de tels prédicats peuvent être attribués proprement à Dieu et dans quel sens. Saint Thomas croit pouvoir trouver une réponse dans l'Organon d'Aristote où celui-ci ne parle pas à proprement parler d'analogie, mais de trois manières d'attribuer des prédicats à un sujet. Dans le premier cas, le concept est attribué de manière univoque à plusieurs choses. Ainsi le jaune ou le rouge peut être appliqué à des objets divers sans transposition de sens. Dans le second cas, le concept est commun à des sujets différents, mais le sens est différent. Ainsi, pour Aristote, le mot "être" n'a pas le même sens lorsqu'il s'applique à la substance et à l'accident. Il est équivoque. Enfin, il est des cas où le mot garde en partie le même sens et en partie prend un sens différent, en fonction des sujets qu'il désigne. C'est ainsi que l'adjectif sain se rapporte toujours à la santé, mais prend des sens différents selon qu'il s'applique à l'animal, au remède ou à l'urine. Saint Thomas, suivant en cela l'usage de la philosophie arabe de l'époque, déclare que l'attribution du prédicat au sujet se fait alors sur un mode analogique. C'est encore, ajoute-t-il, ce qui se passe lorsque nous appliquons à Dieu des attributs qui lui conviennent en propre, c'est-à-dire des concepts qui désignent la perfection, l'ordre, l'harmonie et n'impliquent aucune limitation. Ces concepts ne peuvent avoir en Dieu le même sens que pour la créature en raison de la dissemblance radicale qui existe pour saint Thomas entre le Créateur (qui tient son esse de lui-même) et la créature (qui la reçoit de Dieu). Mais dans la mesure où l'effet imite toujours la cause d'une certaine manière, il n'en demeure pas moins qu'il existe un rapport certain entre ce que nous disons de Dieu et ce que nous disons de la créature. Saint Thomas en conclut donc que les noms attribués à Dieu, bien que le signifiant imparfaitement, le signifient du moins analogiquement, d'une manière qui est intermédiaire entre l'univocité et l'équivocité.

C'est à partir de là que saint Thomas se pose la question: dans quelle mesure ce jugement prédicatif que je porte sur Dieu est-il vrai? Comment puis-je être assuré que je vise adéquatement l'objet de mon dis-

cours? Qu'est-ce qui m'autorise à raisonner ainsi sur Dieu et fonde cette analogie d'attribution? Et c'est alors que saint Thomas se trouve confronté à un problème proprement épistémologique et métaphysique et qu'il répond: il faut bien que d'une certaine manière cette analogie d'attribution soit fondée sur une analogie de proportionalité, c'est-à-dire sur un rapport entre Dieu et la créature. Mais, précise saint Thomas, ce rapport ne saurait être précisé comme dans l'analogie traditionnelle par un troisième terme qui serait lui-même connu ou commun. Ce rapport reste absolument indéterminé. Nous pouvons seulement dire, parce qu'un effet imite toujours sa cause, fût-elle transcendante, que nous sommes autorisés à porter sur Dieu de tels jugements, mais en même temps, il conviendra, toujours et simultanément, d'affirmer et de nier les prédicats que nous attribuons à Dieu, pour bien marquer cette dissemblance dans la ressemblance (17).

Ce que saint Thomas nomme "analogie" ou plus exactement jugement prédicatif sous mode analogique, est ce que nous avons nommé nous-même le discours figuratif qui, contrairement au discours métaphorique, insiste sur la dissemblance et non sur la ressemblance entre les deux isotopies du discours. Barth a certainement eu tort de reprocher à saint Thomas de fonder son discours sur une analogie de l'être. Il n'en est nullement question. Mais il est vrai que saint Thomas laissait à ses épigones une question bien embarassante à élucider: en quoi consiste l'analogie de proportionalité qui fonde l'analogie d'attribution? Dire que ce rapport demeurait indéterminé, que Dieu dans sa réalité échap-

---

(17) Cf. Somme théologique Ia, question 13; H. CHAVANNES, op. cit., P. 21-71; E. SCHILLEBEECKX, op. cit. p. 260 s.; H. BOUILLARD, op. cit. p. 198-204; P. AUBENQUE, Le problème de l'Etre chez Aristote, p. 116-206 et 397.

Il n'est pas inutile de rappeler ici que pour St Thomas les noms que nous attribuons à Dieu sont "en défaut quant à ce qu'ils expriment" et qu'ils signifient pourtant Dieu "à la vérité", "substantiellement", même s'ils le signifient "imparfaitement", ces attributs existant en Dieu "selon un mode supérieur".

"Quant à cela même que signifient ces mots, les mots s'appliquent à Dieu au sens propre, avec plus de propriété encore qu'aux créatures et c'est à lui qu'ils conviennent d'abord. Mais parle-t-on de la manière de signifier, ces mêmes mots ne s'appliquent plus proprement à Dieu, car leur mode de signification est celui qui appartient à la créature" (Somme Théologique, Ia, qu. 13, art. 2).

Ce que dit St Thomas ici concerne les noms divins relatifs ou noms proprement analogiques, non les simples métaphores, ni les noms révélés. Pour plus de détails, voir notre appendice.

pait, en dernière analyse, à notre saisie conceptuelle et à nos représentations, ne pouvait convenir aux hommes qui vivront plus tard dans un champ épistémique où tout, au contraire, devait être clairement défini et saisi par le concept. C'est alors que fut imaginée la doctrine de l'analogie de l'être qui clarifie tout ce que la doctrine du Maître pouvait avoir encore d'imprécis et d'ambigu. Chez Suarez et Cajétan, l'analogie devient une propriété du concept ou de la représentation. Mais c'est du même coup, ouvrir la possibilité d'un discours univoque sur Dieu, solution à laquelle saint Thomas d'Aquin lui-même était toujours refusé (18).

Une autre possibilité d'accorder le discours théologique à ce primat du concept ou de la représentation univoque est la voie choisie par Calvin. Avec lui, la rupture entre la pensée conceptuelle et la pensée analogique est encore plus radicale.

Pour Calvin, l'affirmation "Dieu est bon" n'est plus, en effet, ni symbolique, ni analogique. Elle doit être prise à la lettre purement et simplement. Car celle-ci est fondée sur l'Ecriture, et l'Ecriture n'est plus pour Calvin, comme pour les Pères grecs, le livre des analogies, des équivalences cachées et mystérieuses. Elle dit sans détour ce qui est nécessaire pour notre salut. S'il y a des passages obscurs, ceux-ci peuvent s'éclairer facilement par des passages plus clairs, et si notre esprit est défaillant, l'Esprit-Saint est là pour nous assister, nous illuminer et nous faire contempler la face de Dieu en toute clarté (19). Pour Calvin donc, les mots disent ce qu'ils veulent dire. Ils n'ont ni épaisseur, ni mystère. Face au domaine des images et des symboles, Calvin ne s'embarrasse d'aucune subtilité. Dieu "sans exception réprouve toutes statues, peintures, et autres figures par lesquelles les idolâtres ont pensé qu'il leur soit prochain". Les temples devront donc être débarrassés de toutes leurs images: on ne peindra et ne taillera que choses que l'on voit à l'oeil (20).

---

(18) Cf. H. BOUILLARD, op. cit., p. 199 s.

(19) J. CALVIN, Institution chrétienne, Livre I, ch. VII et IX.

(20) Ibid., Livre I, ch. XI.

L'idée augustinienne du sacrement comme signe visible d'une grâce invisible est bien maintenue. Mais les détracteurs catholiques de Calvin ne s'y sont pas trompés. Calvin entend l'expression augustinienne dans un tout autre sens que son auteur. Pour saint Augustin, entre le signe et la chose, il y avait un rapport profond de participation ontologique qui fondait leur équivalence. Le mot ou le signe était ce qui unit deux domaines de réalité: le sensible et l'intelligible, la nature et la grâce. Pour Calvin le mot dit la chose directement, le signe représente la grâce. Ce qu'Augustin exprimait obscurément, Calvin veut nous le dire "en plus claire intelligence". Pour cela, Calvin pose que mystère et sacrement sont deux termes équivalents et il définit le sacrement comme n'étant rien d'autre que la Parole à quoi est adjoint un signe extérieur, une reduplication pure et simple de la Parole en tant qu'elle ne s'adresse pas seulement à notre intellect, mais à nos sens (21).

Pour Descartes de même, l'analogie ne jouera plus aucun rôle. Si nous définissons Dieu comme l'être parfait, nul besoin de s'interroger comme saint Thomas sur le mode de signification de ce vocable "parfait": l'idée, en effet, se rapporte directement à la réalité. La seule question que l'on ait à se poser est celle de la cause de cette idée, de son origine et de son fondement. D'où nous vient cette idée de la perfection? Elle ne peut, selon Descartes, provenir d'un être lui-même parfait, le moins ne pouvant engendrer le plus. De l'effet, on peut donc toujours remonter à la cause, du signe à l'objet signifié selon une linéarité directe, sans le détour sinueux du raisonnement par analogie qui posait entre le mot et la chose un troisième terme: l'analogue, ce que le mot et la chose ont en commun. Dans la pensée cartésienne, on passe, au contraire, directement du mot à l'idée, et de l'idée, à la chose représentée dans l'idée. De même dans la pensée calvinienne, on allait sans détour du signe extérieur à la Parole et de la Parole, à ce qu'elle signifie, à la chose.

---

(21) Ibid., Livre IV, ch. XIV.

Ce schème de pensée correspond terme à terme à celui que Michel Foucault décrit comme étant caractéristique de l'épistémè classique: le signe cesse dans cette épistémè d'être une figure du monde, d'être ce relai analogique entre ce qui est marqué et ce qui est marquant. Désormais entre le signifiant et le signifié, il n'y a plus d'élément intermédiaire, d'opacité. Le signe, pour signifier, doit seulement se dédoubler entre le représentant, ce qu'il représente et le contenu représenté. La pensée n'a plus besoin de l'analogie pour rejoindre la réalité. Elle se meut désormais dans l'univers clos de la représentation (22).

Mais de manière assez inattendue cette épistémè ne commence pas avec le XVII^{e} siècle, comme le soutient Michel Foucault: saint Thomas nous est apparu comme celui qui a ouvert la brèche et Calvin paraît penser déjà pleinement dans le cadre de cette épistémè.

3) L'analogie comme isomorphisme :

L'épistémologie classique nous apparaît aujourd'hui aussi désuète que l'épistémè antique et médiévale. Cette idée que l'on puisse aller directement des mots aux choses nous apparaît aussi naïve et illusoire que celle qui voyait dans les mots le chiffre des choses, leur "analogue". Le rapport signifiant-signifié ne s'exprime plus pour nous selon un ordre linéaire et taxinomique, mais à nouveau en termes de rapports: $\frac{\text{signifiant}}{\text{signifié}}$. Seulement ce rapport ne nous apparaît plus comme celui d'une correspondance terme à terme, mais comme le rapport homologue entre deux formes sémiotiques parallèles qui sont des dérivations d'une seule forme linguistique et qui sont articulées de deux manières différentes. (23).

L'analogie subsiste, mais comme une relation d'un type bien pri-

---

(22) M. FOUCAULT, op. cit., p. 64-81.

(23) A.J. GREIMAS, Du Sens, p. 46.

vilégié: la relation isomorphe. Elle se retrouve au niveau du langage dans des cas bien particuliers (24). Elle est surtout très présente dans les sciences contemporaines. C'est ainsi que Jacques Monod, dans son livre sur Le Hasard et la Nécesaité nous met en présence d'isomorphies naturelles qui ont été mises en évidence par le biologiste contemporain et paraissent constituer la base même des structures de la matière vivante et organique (corps isomères, structures de l'ADN, lois de l'hérédité de Mendel).

Mais cherchons à mieux préciser cette notion moderne de l'analogie comme relation isomorphe. Elle présuppose certes , comme l'ancienne analogie, une correspondance terme à terme, mais aussi une isomorphie dans les relations qui lient les termes entre eux et, au lieu d'être décrite de manière intuitive, en termes du langage ordinaire toujours approximatif et équivoque, elle va être définie de manière rigoureuse en langage formel ou mathématique soutenu au niveau perceptif par des graphes ou des algorithmes algébriques.

Ainsi, dans les mathématiques modernes, on dira que deux ensembles E et E' (munis d'une ou de plusieurs lois de composition) sont isomorphes:

1) lorsqu'il y a relation bi-univoque ou application bijective, c'est-à-dire si tout x' de E' est l'image d'un seul et unique x appartenant à E.

2) Lorsqu'il y a correspondance entre les relations et lois de composition définies sur E et sur E'.

La physique moderne établira de même qu'il y a analogie si elle peut établir une similitude, non pas au niveau de la perception sensible, mais à partir d'équations différentielles, elle peut montrer que les phénomènes comparés manifestent une forme identique, une correspondance totale entre les divers termes des relations considérées.

---

(24) Greimas retrouve ainsi des isomorphismes dans certaines définitions des mots croisés, Ibid. p. 289 s, et surtout dans certaines formes du discours poétique, Essais de sémiotique poétique, "Pour une théorie du discours poétique", p. 13-21.

La physique pourra ainsi établir une analogie entre la décharge d'un condensateur et l'oscillation d'un ressort tendu, en raison non pas d'un rapport quelconque constaté dans l'expérience entre ces deux phénomènes, mais parce que ceux-ci manifestent des équations qui ont une même forme.

L'équation qui exprime la décharge d'un condensateur s'écrit:

$$m \frac{d^2 x}{dt^2} + Kx = 0$$

Et en tenant compte de la résistance des fils:

$$m \frac{d^2 x}{dt^2} + f \frac{dx}{dt} + Kx = 0$$

L'équation de l'oscillation du ressort s'écrit:

$$L \frac{d^2 q}{dt^2} + \frac{1}{c} q = 0$$

Et en tenant compte des frottements et de la résistance de l'air:

$$L \frac{d^2 q}{dt^2} + R \frac{dq}{dt} + \frac{1}{c} = 0$$

Les équations ont une forme identique; cette forme ne change pas lorsque l'on prend en considération des facteurs d'abord négligés par l'analyse; enfin, il y a correspondance entre m et L, f et R, K et $\frac{1}{c}$.

L'analogie s'impose ici malgré les phénomènes perçus et notre conditionnement culturel, grâce à la seule mise en forme algébrique. C'est donc, dit Bachelard, une analogie purement rationaliste (25).

On se souvient que Bochenski a cherché de même encore à formaliser l'analogie théologique en la définissant comme une relation hexadique où deux termes identiques (a, b) décrivent des propriétés communes (f, g) entre deux objets différents (x, y), que celui-ci traduit ensuite comme des propriétés formelles de relation: R (x, y) est isomorphe à Q (z, t). La relation Dieu-homme, par exemple, a les mêmes propriétés de non-réflexivité, de non-transitivité et d'asymétrie que la relation père-fils.

---

(25) G. BACHELARD, Le rationalisme appliqué, Paris 1970, p. 164 s. et 200.

Il nous paraît qu'il est cependant impossible de ramener toutes les analogies théologiques à une relation isomorphe. Tel n'est certainement pas l'intention de l'analogie thomiste qui ne cherche nullement nous l'avons vu, à établir une similitude de forme ou de structure, mais seulement à justifier et à caractériser un certain discours sur Dieu fondé sur le jugement de prédication. L'analogie pratiquée dans les milieux alexandrins influencés par le moyen-platonisme et qui aboutit à une interprétation allégorique de l'Ecriture, ne cherche pas non plus à mettre en évidence un isomorphisme rigoureux, mais seulement à opérer la transposition d'un registre du discours ou de la réalité sur un autre registre "plus profond" ou "plus vrai", une simple correspondance terme à terme ou application bijective.

Il en est sans doute autrement si nous prenons en considération la parabole évangélique ("Le Royaume des cieux est semblable à...) ou certaines paroles de Jésus: "Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait", "Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés". Dans ces deux paroles de Jésus, nous avons chaque fois deux assertions qui se correspondent termes à termes et qui énoncent une correspondance également dans la relation (aimer, être parfait). Le petit mot "comme" paraît bien jouer ici le rôle d'embrayeur d'une relation isomorphe entre deux assertions qui nous engagent, par ailleurs, à manifester cette isomorphie jusque dans notre comportement vis à vis de nos semblables(26).

Les paraboles de Jésus manifestent de même une structure isomorphe entre deux discours, un discours profane et un discours eschatologique qui se recouvrent presque terme à terme. Cependant, dans la parabole, il se produit toujours à un moment ou à l'autre du récit, comme nous l'avons déjà vu, une rupture significative, un "il n'en est pas de même que" sous-entendu, que l'auditeur de la parabole doit savoir repérer à travers certains traits inattendus ou paradoxaux du récit et qui détruisent la relation isomorphe pourtant sous-entendue.

---

(26) Voir à ce sujet l'intéressante étude d'Olivier de DINECHIN, "Kathos la similitude dans l'Evangile selon St Jean" dans Recherches de Sciences Religieuses, janvier-avril 1970, n° 58, p. 195-236.

Notre épistémè moderne nous permet ainsi de comprendre l'analogie comme un isomorphisme, une correspondance terme à terme, non pas d'objets ou de mots, mais de relations ou d'articulations entre des termes. Elle a donc bien établi la fonction et la valeur de l'analogie, mais, dans un sens pourtant fort différent de la vieille pensée analogique.

On pourrait sans aucun doute faire observer que le raisonnement par analogie traditionnel se maintient sous sa forme grossière, approximative et intuitive jusque dans la pensée scientifique moderne. L'atome n'a-t-il pas été comparé, à l'aube de la physique nucléaire moderne, à un système planétaire ou solaire de manière fort inadéquate? Ne continue-t-on pas de même à comparer la lumière tantôt à une onde, tantôt à un corpuscule, alors qu'elle est en réalité un phénomène complexe qui n'est comparable stricto-sensu ni à l'onde ni au corpuscule? Que de découvertes en biologie et en médecine sont également dues aujourd'hui à des comparaisons fort approximatives entre des phénomènes fondamentalement différents et non isomorphes! La graphologie, la caractériologie, la morpho-psychologie ne continuent-elles pas à se baser de même encore sur de grossières et millénaires analogies?

Mais il ne faut pas s'y tromper. Ces analogies grossières qui conservent toute leur valeur heuristique ne représentent plus aujourd'hui que le premier niveau de la démarche scientifique. Ces analogies sont, en réalité, intégrées elles-mêmes dans un processus de contrôle expérimental et mathématique extrêmement rigoureux et minutieux. Si la science moderne peut se permettre de conserver le vieux raisonnement par analogie comme moyen de découverte, c'est parce qu'elle s'est donnée en même temps un métalangage mathématique qui l'empêche de se laisser séduire par le simple pouvoir des mots ou de rapprochements purement imaginatifs.

Cette notion nouvelle de l'analogie comme un isomorphisme est en réalité en train de bouleverser profondément les conditions de notre savoir. Cette notion, en pénétrant en particulier jusque dans les scien-

ces humaines, paraît leur enlever la spécificité irréductible que leur conférait l'épistémè classique. La dichotomie entre science de la nature et science de l'esprit, entre esprit de géométrie et esprit de finesse devient un anachronisme. Mais alors même que le champ du savoir qui s'était prodigieusement morcellé tend ainsi à sa réunification, une pensée infiniment troublante et angoissante surgit: que devient l'homme? Est-il lui-même en train de perdre sa spécificité propre, de mourir à lui-même? La vérité n'existerait-elle que dans la structure et les isomorphismes? (27)

Mais si l'homme, dans cette nouvelle épistémè paraît faire question, par contre le langage redevient à nouveau énigmatique. Depuis que les mots ne signifient plus pour nous directement les choses, des faits purs et simples, ils nous intriguent à nouveau et captent toute notre attention. Nous voici redevenus réceptifs au pouvoir évocateur et infiniment suggestif du langage symbolique. Nous ne sommes plus scandalisés, lorsque l'on nous dit que le langage dit autre chose que ce qu'il dit. Le langage religieux ou le langage poétique ne sont pas dénigrés par la nouvelle épistémè, si scientifique et si rigoureuse par ailleurs. Dans cette épaisseur que ces vieux langages ont retrouvée, ne se pourrait-il pas que soit signifié le mystère de l'homme et du sens? que se dise alors non pas la mort de l'homme, mais sa résurrection et son espérance? Tout, dans notre nouvelle épistémè n'a pas basculé dans l'identité pure de la relation mathématique. Tout, au contraire, reste ouvert à une pensée de la différence.

Dans cette perspective, les débats théologiques sur l'analogia entis, l'analogie d'attribution ou l'analogie de proportionalité, etc apparaissent comme des débats d'arrière-garde qui n'ont plus aucune signification pour notre épistémè moderne, et il serait sans doute grand temps que la théologie parvienne à se dégager de toute une problématique véritablement périmée, parce qu'engagée dans un contexte culturel lui-même devenu caduc.

---

(27) M. FOUCAULT, op. cit., p. 314 s. et 393-398.

4) L'analogia relationis dans la théologie de Karl Barth :

L'effort de Karl Barth pour repenser l'analogie théologique en termes nouveaux, comme analogia relationis, ne nous semble pas, par contre, avoir toujours été apprécié à sa juste valeur, précisément parce qu'il a été en général mis en contraste avec l'analogie thomiste plutôt que replacé dans notre contexte contemporain. Nous voudrions pour conclure ce chapitre montrer comment celui-ci est parvenu, dans une large mesure, à accorder son discours à notre champ épistémique contemporain et à redéfinir l'analogie théologique d'une manière qui est en harmonie également avec ce que nous avons dit du discours figuratif biblique.

On sait qu'au fur et à mesure que Barth progresse dans l'élaboration de sa théologie, il est amené à redécouvrir l'importance de l'analogie. Qu'il aborde le problème de la connaissance théologique, du langage théologique, l'anthropologie ou l'éthique personnelle et politique, les rapports entre Dieu et l'homme, l'homme et la femme, la nature et la grâce, l'Eglise et le Royaume, etc... Barth se heurte à des analogies ou correspondances. Et à chaque fois, celui-ci nous rappelle cette vérité fondamentale soulignée déjà par saint Thomas et les Réformateurs: ce n'est pas le discours humain qui donne son sens au discours sur Dieu, mais c'est ce dernier discours qui fonde en réalité et donne son sens au discours de l'homme. Nos mots, sans doute, prennent leur sens premier à partir des objets créés, mais Dieu seul, dans son acte d'auto-révélation, donne leur vrai contenu à ces mots. Tout ceci reste parfaitement traditionnel (28).

La nouveauté de l'analyse barthienne nous paraît résider dans le fait qu'elle s'efforce de penser la correspondance analogique non plus à partir des termes eux-mêmes (Dieu et l'homme ou Dieu et le monde) conçus comme des substances, des entités, mais comme une relation et

---

(28) Cf. H. ZAHRNT, Aux prises avec Dieu, la théologie protestante au XX^e siècle, Paris 1969, p. 129-139 et B. MONDIN, op. cit., p. 103 s.

et une relation tout à fait spécifique. La clé de l'analogie barthienne n'est finalement pas dans l'initiative divine conçue comme grandeur absolue, mais dans l'Humanité de Dieu, dans un Dieu qui se définit comme, au départ, tourné vers l'homme, comme étant indissociable de la relation analogique. Il n'y a pas d'un côté Dieu et, de l'autre l'homme, et ensuite une relation entre les deux termes. Il y a d'abord la Relation, le Dieu-Homme, la Trinité, la philantropie divine, et c'est cette relation qui définit les termes, leur donne un sens et un contenu. Il n'y a pas non plus, d'un côté, un discours sur l'homme, une anthropologie, et de l'autre, un discours sur Dieu, une théologie, et entre les deux discours, la nécessité d'établir un troisième discours analogique qui établirait la correspondance entre les deux. Mais il y a d'emblée un seul et même discours, un discours qui montre Dieu toujours en relation avec l'homme, avec le monde créé et profane, et ce sont les mêmes mots et les mêmes termes qui nous parlent et nous font connaître tantôt Dieu, tantôt l'homme. Lorsque Barth nous dit que l'homme et le monde sont appelés à être signes du Royaume, ce n'est finalement, ni en vertu d'une capacité propre au créé, ni même en vertu, comme Barth le dit parfois lui-même, d'un acte absolument incompréhensible et miraculeux de Dieu - mais en vertu même de la relation qui lie Dieu et le monde qu'il a créé. Le terme analogia relationis que Barth a introduit dans la troisième partie de sa Dogmatique, à partir de la doctrine de la création, ne peut être considéré comme une simple expression équivalente de l'analogia fidei. Il marque une prise de conscience plus approfondie de ce qu'est l'analogie théologique dans une théorie de la connaissance qui se trouve en accord avec notre épistémè moderne laquelle pense toutes choses en termes de structures et de relations. Et c'est bien entendu aussi, une théorie qui se trouve en accord avec l'épistémè biblique elle-même qui ne pense jamais non plus le rapport Dieu-homme en termes substantiels ou énergétiques comme la pensée mythique, mais comme la Relation d'un Je qui interpelle un Tu.

L'analogia relationis signifie donc que c'est à partir de Dieu conçu comme Relation à lui-même, à l'homme et au monde, que le discours croyant prend sa signification. Ce que ce discours doit dire, c'est précisément cette Relation, et il ne peut dire cette Relation que si lui-

même entre dans cette Relation, est lui-même la reduplication de cette Relation. C'est lorsque je connais moi-même la philanthropie de Dieu en Jésus-Christ, la relation filiale qui unit Jésus à son Père, l'accueil et la bonté de Christ pour les pécheurs et les hors-castes, que je puis dire à mon tour cette Relation. Mon propre discours, en d'autres termes, ne sera isomorphe au discours de Dieu, que si je me situe moi-même dans la connaissance de la foi, dans l'analogia fidei. C'est ainsi que, pour Barth, les deux notions d'analogia relationis qui exprime d'abord l'être de Dieu, et d'analogia fidei qui exprime le devoir-être ou plutôt l'être authentique, réel de l'homme, vont se renvoyer l'une l'autre. Je ne connais l'analogia relationis que dans la relation de la foi, et inversement, je suis en relation avec Dieu, parce que lui-même est d'abord Relation (29).

Barth ne renoncera pourtant jamais à sa première interprétation de l'analogie qui a soulevé elle-même les débats les plus vifs, à savoir que Dieu doit d'abord pénétrer nos concepts et nos représentations par son Esprit-Saint pour que notre discours devienne lui-même analogique (30). Il en est de même de son interprète le plus fidèle sur ce point, Helmut Gollwitzer, qui a trouvé cette heureuse formule pour désigner l'analogie barthienne: une similarité fonctionnelle. Pour celui-ci aussi, l'analogia relationis est, en définitive, un acte qui ne dépend que de Dieu, un mouvement de Dieu vers l'homme, et jamais l'inverse (31).

Mais il faut poser ici deux questions à la théologie barthienne:
1) la relation Dieu-homme est-elle vraiment dans la Bible une relation non-réciproque? N'est-elle pas plutôt une relation réciproque orientée, c'est-à-dire une relation qui part toujours de Dieu, mais qui peut aussi, à partir de là changer de sens? La Bible ne nous parle-t-elle que de l'amour de Dieu pour l'homme, ou aussi de la réponse de l'homme à l'amour de Dieu?

(29) Cf. K. BARTH, Dogmatique, III/2 +, p. 219-350, Genève 1951.

(30) K. BARTH, Dogmatique II/1 + , p. 179-257, Genève 1958; III/2 + p. 235-239, 349-350; Introduction à la Théologie évangélique, p. 47-50.

(31) H. GOLLWITZER, The Existence of God as Confessed by Faith, 2e partie, p. 147-201, Londres 1965.

2) D'un point de vue strictement linguistique, par ailleurs, l'affirmation barthienne de la souveraineté absolue de la grâce apparaît insoutenable si elle ne s'inscrit pas de manière réelle dans notre langage. L'initiative divine doit pouvoir laisser des traces, ou alors elle n'est qu'un deus ex machina purement imaginaire. Or, nous l'avons vu, la Révélation divine laisse effectivement dans le langage humain ses propres traces. Le langage évangélique manifeste par moments une structure qui étonne et rend perplexe le sémioticien. La Révélation, disions-nous encore, semble faire éclater les signifiants anciens et les contraindre à revêtir de nouvelles significations. Si la grâce divine est nécessaire pour rendre notre langage adéquat à dire la Révélation divine, alors nous devons pouvoir constater l'oeuvre de cette grâce dans un écart linguistique, une rupture au niveau du langage ou de l'écriture.

Si nous reprenons maintenant ce que nous dit Barth en termes de langage des ensembles, nous dirons que l'analogie de relation est comparable à une relation isomorphe, et qu'il importe de lire cette relation comme une application bijective orientée d'un ensemble de départ vers un ensemble d'arrivée. L'analogie théologique donnera toujours la priorité à l'ensemble de départ. Mais l'application de E vers E' implique aussi une application de E' vers E. L'analogie théologique est comme tout isomorphisme une application qui comporte sa réciproque. Si la relation Je-Tu, Dieu-homme, ne pouvait se lire que dans un seul sens, elle ne serait pas une relation dialogique, elle ne pourrait fonder une analogia fidei. Mais Barth a raison de nous rappeler que l'analogie théologique ne se lit pas indifféremment dans un sens ou dans un autre. Elle est orientée fondamentalement par l'ensemble de départ. Ainsi lorsque saint Paul dit: "Maris, aimez vos femmes comme Christ a aimé l'Eglise", tout le sens de la phrase est suspendu à l'amour du Christ pour l'Eglise (ensemble de départ). Il n'empêche que l'on peut lire aussi cette phrase dans l'autre sens: Christ a aimé l'Eglise comme un mari peut aimer sa femme. Dans ce cas, il n'y a plus analogia fidei, mais simple comparaison métaphorique.

Selon Perelman, la métaphore ne serait qu'un raisonnement par analogie condensé. La métaphore opérerait la fusion d'un terme du phore (ou élément sensible) avec un terme du thème (le plus souvent une réa-

lité spirituelle), sans que les quatre termes de l'analogie soient exprimés. Ainsi pour reprendre un exemple biblique, on peut dire que la métaphore "Dieu rugit" est la condensation du raisonnement analogique suivant: "ce que la Parole est à Dieu, le rugissement l'est au lion, ou encore - la Parole de Dieu est comme le rugissement du lion. Mais ici l'ensemble de départ est le phore, la réalité purement humaine. L'analogie théologique donne au contraire la priorité au thème, à ce qui est dit de Dieu. Ceci a très bien été vu par H. Gollwitzer qui définit la métaphore comme un discours qui dépend complètement de l'homme et l'analogia relationis ou analogia fidei comme ne dépendant que de Dieu. En termes linguistiques, on peut donc dire avec plus de précisions: la métaphore part du phore, de la réalité humaine sensible, de ce que nous avons nommé l'isotopie positive. L'analogie théologique, au contraire, prend son départ dans le thème, dans le langage de la révélation, dans ce que nous avons nommé l'isotopie négative. Mais elle correspond alors à la définition même que nous avons donnée du discours biblique sous son mode figuratif ou parabolique. L'analogie théologique apparaît comme une variante du discours figuratif biblique, plus précisément comme sa réplique.

Au terme de notre enquête, les divers modes du discours de la foi apparaissent d'une manière certainement plus claire.

Cherchons à en présenter les résultats d'une manière synoptique:

1) Discours biblique

C'est un discours éminemment plurivoque ou si l'on veut symbolique qui articule plusieurs isotopies. Ce discours peut revêtir plusieurs formes:

a) il peut présenter une isotopie complexe en équilibre: il est alors semblable au discours mythique primitif.

b) il peut mettre l'accent sur l'isotopie positive (une réalité profane): il est alors un simple discours métaphorique.

c) il peut au contraire barrer ce discours métaphorique et insister sur l'isotopie négative (agir ou être de Dieu): il est alors un discours figuratif.

d) il peut désigner un événement encore à venir. Ceci est un cas particulier du discours figuratif: on le nommera alors discours prophétique ou typologique.

e) il peut chercher à mettre en rapport les deux isotopies selon des

relations isomorphes (de correspondance terme à terme ou de relations à relations) : ce sera le discours analogique avec sa variante, le discours parabolique qui introduit à un moment donné une rupture dans les relations isomorphes.

f) une parabole est parfois interprétée dans un sens univoque: c'est le discours allégorique.

2) Discours théologique

C'est un discours second sur un autre discours: discours biblique ou confession de foi, document ecclésiastique, etc... et qui cherche à interpréter ce premier discours.

a) il peut tendre à l'univocité et cherchera alors à se constituer comme discours scientifique, philosophique ou allégorique.

b) il peut chercher à respecter la plurivocité du discours originel et il cherchera alors à se constituer comme discours analogique ou figuratif. Il pourra aussi se dégrader en simple discours métaphysique.

Cette typologie des discours de la foi n'est certainement pas exhaustive. Elle cherche simplement à synthétiser les résultats acquis.

5) Appendice sur l'analogie chez saint Thomas :

Nous avons au paragraphe 3 donné une interprétation de l'analogie thomiste par rapport au contexte global de l'histoire de la pensée théologique. Les indications qui vont suivre situent cette doctrine dans le contexte global de la pensée même de saint Thomas.

La doctrine thomiste de l'analogie nous paraît se rattacher d'abord à la notion même que saint Thomas se fait de la connaissance de foi et de la théologie comme doctrine sacrée. C'est à ce titre qu'elle est développée dans les premiers articles de la Somme théologique.

Pour saint Thomas, notre connaissance de foi n'est pas encore vision de son objet. En cette vie (in via) elle est proportionnée à la nature du connaissant (un intellect créé qui dépend de ses sens et de son imagination pour connaître les choses) et de l'objet connu (Dieu). Elle sera donc double: d'une part, elle dépendra de ce que l'intellect créé pourra appréhender de Dieu à travers les images du créé, par raison naturelle; essentiellement son existence et son rapport avec les créatures. D'autre part, elle dépendra de ce que Dieu lui-même dans sa révélation voudra bien nous faire connaître: ce qui est nécessaire à notre salut. L'essence divine comme telle échappe donc à l'âme humaine incarnée en cette vie dans un corps. (Voir Somme théologique, Ia, qu. 12, art. 1-5, 11-13).

On remarquera que saint Thomas se réfère souvent au Pseudo-Denys dans sa théorie de la connaissance de foi proportionnée aux conditions

de notre vie terrestre et que le Pseudo-Denys nomme précisément cette connaissance proportionnée la connaissance analogique (cf. M. de GANDILLAC, Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aéropagite, Paris 1943, p. 43 et Les noms divins, 824 D, Lettre VIII, 1089 A - 1092 C).

De la nature de notre connaissance de foi, saint Thomas passe alors à la manière dont nous pouvons parler de Dieu, lui attribuer des noms.

Il distingue, comme nous l'avons fait nous-même, entre des discours métaphorique, analogique, univoque et équivoque.

"... Tous les noms attribués à Dieu par métaphore appartiennent par priorité aux créatures; car appliqués à Dieu, ces noms ne signifient rien d'autre qu'une ressemblance à telle ou telle créature. Quand on dit: le pré est riant, cela veut dire: le pré est agréable quand il fleurit, comme un homme quand il rit; il y a là une similitude de proportion. De même, le mot lion, prêté à Dieu, ne signifie rien autre chose que ceci: Dieu agit avec force dans ses oeuvres comme le lion dans les siennes. On voit donc que de tels noms, appliqués à Dieu, ne se peuvent définir que par appel au sens qu'ils ont appliqués à la créature" (Somme théologique, Ia, qu. 13, art. 6).

Quant aux noms qui "sont attribués à Dieu et aux créatures sous le bénéfice de l'analogie, c'est-à-dire en vertu d'une certaine proportion", saint Thomas dit que cela peut se produire, au sujet du langage, de deux façons:

1) un analogue est attribué à plusieurs termes qui sont tous en rapport avec l'analogue.
2) un analogue est attribué à deux termes dont l'un a rapport à l'autre, ainsi l'effet par rapport à la cause.

C'est de cette dernière façon, dit saint Thomas, que certains termes sont attribués à Dieu et à la créature par analogie, c'est-à-dire dans un sens ni purement univoque, ni purement équivoque, mais entre les deux, comme "milieu entre le pur équivoque et le pur univoque". On ne trouve dans l'attribution analogique ni une notion commune (= univocité), ni des notions entièrement diverses (= équivocité). Mais le nom est attribué en commun à Dieu et à la créature "en raison de la relation que la créature entretient avec Dieu, son principe et sa cause en qui préexistent excellemment toutes les perfections de ce qui existe" (Ibid. qu. 13, art. 5).

On notera que dans ce même texte saint Thomas a soin de préciser que la notion de cause attribuée à Dieu comme agent universel est elle-même analogique et qu'il refuse expressément de fonder l'attribution analogique sur une similitude ou ressemblance entre la créature et Dieu (cf. solutions 1 et 2).

Les noms attribués analogiquement à Dieu visent sa causalité et son essence en tant que simple et parfaite. Contrairement à la métaphore, le nom analogique "est dit par priorité de Dieu, non de la créature; car c'est de Dieu qui dérivent vers les créatures les perfections que

l'on nomme. Mais s'agit-il de l'origine du nom, c'est aux créatures que tous les noms s'attribuent d'abord; car ce sont elles qui viennent en notre connaissance: aussi la manière dont les noms signifient est-elle empruntée aux créatures, ainsi qu'on l'a dit" (Ibid. question 13, art. 6).

Dans l'analogie donc, l'origine de la connaissance et de la dénomination vient des créatures, mais la priorité et la signification propre conviennent à Dieu seul. Car les créatures sont toujours en défaut par rapport à Dieu en ce qui concerne leur mode d'être.

Saint Thomas s'efforce ainsi de comprendre l'attribution analogique comme une relation entre deux termes, entre Dieu et la créature.

Mais comment, dès lors, saint Thomas conçoit-il cette relation entre Dieu et la créature qui fonde le jugement ou attribution analogique?

Il faut se reporter pour cela à la question 7 art. 7 où saint Thomas distingue plusieurs types de relations:

1) la relation naturelle: "les êtres de la nature offrent eux-mêmes un ordre et entretiennent des relations mutuelles". Parmi ces relations naturelles, saint Thomas cite les oppositions grand-petit, double-moitié, moteur-mobile, père-fils.

2) La relation comme objet de raison: c'est une relation construite par l'esprit humain, qui n'existerait pas en dehors de lui. Ainsi l'esprit, de la notion d'être, forgera l'opposition être-non-être, de celle de sensation, l'opposition sensation-science. Il pourra encore énoncer des relations de position telle la relation droite-gauche.

3) La relation Dieu-créature: elle apparaît à saint Thomas d'un type fort particulier. Les créatures sont, parce qu'elles dépendent de Dieu, en relation réelle, et non de raison, avec celui-ci.
Mais le rapport de Dieu à la créature n'est pas direct. Comme être subsistant, Dieu existe de manière indépendante, en dehors de la créature (Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae). Il s'ensuit qu' "en Dieu il n'y a pas de relation réelle à l'égard de ses créatures; il y a seulement un rapport de raison, fondée sur ce que les créatures ont rapport à lui".

On voit ainsi que pour saint Thomas la relation est toujours seconde dans son esprit. Avant d'être relation, Dieu est l'être en soi auto-suffisant, pure substance. Cette conception "substantialiste" et non relationnelle de Dieu a une importance capitale pour sa doctrine de l'attribution analogique.

Pour saint Thomas, la plupart des noms attribués à Dieu sont des objets de raison, ils dépendent de la manière dont nous nous comprenons en relation avec lui et ils le signifient donc fort improprement. Parmi ces noms relatifs et impropres, qui ne signifient Dieu que du point de vue de la créature, saint Thomas cite l'appellation de Dieu comme Maître ou Seigneur, ceux qui sont en relation avec le temps, le devenir, la domination.

Mais il y a aussi des noms attribués à Dieu qui le signifient proprement parce qu'ils ne dépendent pas de notre propre façon de comprendre l'action divine, mais de l'essence divine elle-même: ainsi on dira non pas improprement, mais réellement, que Dieu est Créateur ou Sauveur.

L'attribution analogique ne concerne que les noms relatifs, ceux que la créature attribue à Dieu. Les noms propres sont objet de révélation. Dans la Somme contre les Gentils (Livre I, ch. 28-36), saint Thomas fonde encore, en se réclamant de l'autorité du Pseudo-Denys, l'attribution analogique sur une ressemblance ou similitude entre les créatures et Dieu. Dans la Somme théologique, ce thème de la ressemblance est pratiquement abandonné. L'analogie d'attribution est fondée désormais sur la dépendance ou dans l'imitation de l'effet par rapport à la cause.

Cette substitution du thème de la causalité à celui de la ressemblance marque, nous semble-t-il, précisément l'émergence de l'épistémè classique par rapport à l'épistémè antique, la naissance d'une conception nouvelle de l'analogie qui ne dépend plus de l'ordre des correspondances entre le sensible et l'intelligible, mais d'un ordre taxinomique purement linéaire. On notera toutefois que l'analogie n'est pas encore située dans le concept, mais dans l'activité judicatoire de l'esprit.

Conclusions

Notre étude sur l'analogie théologique nous aura ramené au problème fondamental qui a été au coeur de notre recherche: celui de la nature et des limites de la connaissance théologique, d'une raison théologique "saisie" par son objet, amenée en quelque sorte jusqu'à ses propres limites et profondeurs (raison extatique), mais en même temps toujours "incarnée" tant par son enracinement culturel dans un contexte historique déterminé que par des structures logiques et linguistiques qu'elle ne contrôle pas elle-même et qui s'imposent à elle comme à son insu (raison contextuelle).

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler brièvement en guise de conclusion le chemin parcouru, puis de tirer quelques conséquences d'ordre plus pragmatique qui nous paraissent résulter directement de notre recherche, tant au plan herméneutique que du dialogue oecuménique.

I. Bilan

1) Il nous est apparu d'abord que l'objet réel de la foi (Dieu comme celui qui s'annonce comme source de Vie et d'espérance pour le monde à travers la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ) n'est jamais connu directement comme un "en-soi", un "donné révélé", mais toujours dans et à travers la réalité humaine, dans des événements qui sont eux-mêmes interprétés dans une structure linguistique et logique elle-même soumise à des changements et à des transformations. Car l'homme change au fur et à mesure qu'il fait et vit ces événements. Et avec lui, sa raison, ses modes de penser, son langage se transforment. La théologie ne connaît donc son objet que comme un objet déjà humainement et culturellement, linguistiquement et logiquement structuré. Elle ne saurait identifier l'objet connu (ou objet théologique) avec l'objet réel ("Dieu", ce qui est vraiment visé par la foi). Ceci implique une relativité radicale de la connaiss ance théologique (chapitres I à IV).

2) Le théologien peut cependant parler de son objet comme d'un objet spécifique qui ne saurait être confondu avec la réalité humaine elle-même. L'événement pascal, qui est à la base de la foi chrétienne, nous met en présence d'une Réalité Nouvelle qui brise les structures anciennes tant religieuses que profanes et les obligent à se transformer elles-mêmes. La Nouvelle Création qu'inaugure l'événement pascal et dont témoigne la prédication apostolique, puis la communauté chrétienne, contraint la raison à un renouvellement, à une pensée dialectique capable d'exprimer le "paradoxe" de la révélation, la nouveauté décisive de l'Evénement pascal. (Chapitres IV et VIII)

3) Dans la mesure où la foi est elle-même un événement de langage, un tout lui-même structuré, la théologie nous est apparue non seulement comme rendant témoignage à l'Evénement fondateur, mais encore comme une herméneutique dont le but est de maintenir la foi dans sa visée originaire.

Ceci requiert une méthodologie propre qui comporte trois démarches fondamentales:

a) une démarche exégétique et historique qui consiste à prendre connaissance des événements et des textes originaires, ou encore, des traditions, à travers lesquels ceux-ci nous ont été transmis. La théologie se trouve confrontée ici avec la méthode historique.

b) une démarche systématique qui cherche à penser la foi comme un tout significatif en relation avec l'ensemble de la réalité humaine, démarche qui n'est pas seulement un effort de rationalisation, mais de cohérence au sens large, qui cherche à présenter la foi comme ce qui donne un sens à ma vie d'homme d'aujourd'hui. La théologie systématique est donc déjà un procès d'actualisation et d'appropriation. Elle se trouve confrontée avec la philosophie, notamment la philosophie existentiale, et la culture humaine au sens le plus étendu.

c) une démarche pratique qui cherche à atteindre l'homme concret dans la multiplicité de ses contextes et de ses situations.

La théologie pratique et éthique se trouve confrontée avec les sciences humaines.

Nous avons insisté sur la nécessité de pratiquer une herméneutique d'ouverture en accord avec la notion biblique de révélation qui a une portée universelle et eschatologique qu'elle a souvent été "dénaturée" et "trahie" par le sectarisme et l'étroitesse, voire le fanatisme des interprétations traditionnelles. (chapitres V, VI et VII)

4) L'étude plus poussée de la manière dont opère la raison théologique nous a amené à dégager un certain nombre de structures logiques dont les plus importantes nous paraissent devoir être:
a) la relation analogique qui permet au théologien de mettre en correspondance ou corrélation la nouveauté du Message évangélique (le Dieu qui libère un monde captif et ressuscite des morts) avec un monde incrédule, "profane", d'articuler deux plans du discours - ce que nous avons nommé à la suite d'Ebeling: le discours de la foi et le discours mondain.

Il faut préciser ici que ce double plan du discours théologique (mais aussi biblique) qui joue sur deux isotopies, ne correspond pas à un dualisme âme-corps, esprit-chair, sacré-profane, intelligible-sensible, surnature-nature, révélé-rationnel, etc... mais à la condition même de la foi, qui ne peut dire autrement la radicale nouveauté de sa rencontre avec le Dieu de l'Evangile et l'avènement de son Royaume eschatologique.

Le discours théologique peut sans doute se présenter comme chaîne purement linéaire (et non comme navette analogique). Il devient alors discours purement technique (une scolastique ou une théologie spéculative), ou purement mondain (théologie du monde ou plutôt anthropologie), et il s'ordonne alors selon les schèmes déductifs ou inductifs. Dans le premier cas, la foi est coupée de la réalité humaine; dans le second cas, la foi n'apparaît plus comme foi en l'événement pascal, mais seulement comme foi en l'homme.

La théologie, si elle se conforme à son objet, ne saurait être donc ni une science du sacré ou du révélé, ni une anthropologie. Elle ne peut être que l'effort toujours à refaire de mise en corrélation d'un Message

transmis et reçu avec une réalité humaine toujours concrète et elle-même "nouvelle" au sens où elle manifeste des structures qui bougent, qui sont mises en mouvement par une dynamique historique. La Nouveauté de l'Evangile a donc un rapport avec la "nouveauté" du monde de l'homme. Et c'est précisément ce rapport que la théologie doit mettre en valeur, rapport qui n'est ni d'identité, ni d'opposition pure et simple, mais rapport analogique qui s'exprimera dans une dialectique de réconciliation des contraires. (chapitres VIII, IX et XVI)

b) des arguments et des critères qui nous sont apparus d'ordre essentiellement culturels, tout à fait changeants et relatifs, à l'exception du principe scriptuaire que nous avons décrit comme une règle heuristique fondamentale en théologie qui ne saurait cependant se suffire à elle-même (pas de sola scriptura), dans la mesure même où cette règle est purement formelle et ne prend un contenu matériel que par une confrontation ou mise en rapport avec la réalité humaine (contexte ecclésial, culturel et personnalité propre du théologien). (Chapitres X et XI)

c) des schèmes, modèles et structures qui, à l'analyse, se révèlent être d'une cohérence surprenante et montrent que la raison théologique ne craint pas d'exploiter toutes les combinaisons possibles des règles de la logique. La théologie ne saurait être pourtant un pur formalisme. Elle se doit de tenir compte des caractères propres à son objet et elle choisira parmi tous les modèles logiques qui sont à sa disposition celui qui lui paraîtra le plus conforme à son objet. Il est sans doute vrai que ces schèmes, modèles et structures sont largement inconscients et s'imposent au théologien comme à son insu. Mais les techniques dont nous disposons maintenant pour mettre à nu ces modèles et structures devraient aider le théologien à se corriger lui-même dans sa recherche d'une cohérence rationnelle et d'une catégorialisation de son objet. (chapitres IX et XII)

5) Notre dernière partie a porté sur l'étude même du langage de la foi et de la théologie. Cette étude est celle qui nous a donné le plus de peine, tant nombreux et parfois encore inachevés sont les travaux effectués à ce sujet, tant difficile apparaît aussi l'étude d'un langage aussi complexe.

a) un point a d'abord retenu notre attention: c'est le caractère symbolique du langage biblique. La "Sémantique structurale" de Greimas nous a permis de préciser ce qu'il faut entendre par là: un discours qui entend consciemment maintenir l'ambiguïté et l'ambivalence de certains termes (les symboles) en les faisant jouer sur deux et même plusieurs plans isotopiques du discours.

Le discours symbolique peut revêtir trois formes: équivalence des isotopies (discours mythique), prévalence de l'isotopie positive (discours métaphorique), prévalence de l'isotopie négative (discours figuratif parabolique ou analogique).

Le discours biblique nous est apparu comme privilégiant la troisième forme du discours symbolique, bien que d'une manière non exclusive.

Mais les symboles ne sont pas que des figures du langage. Ils nous sont apparus aussi comme profondément enracinés dans la psychè humaine et la vie sociale de l'homme. Les symboles bibliques ont de plus cette particularité d'être non seulement surdéterminés par les pulsions inconscientes et le contexte socio-culturel, mais encore par une lecture tout à fait propre à la foi biblique, et qui consiste à interpréter les événements de l'histoire en fonction d'une action divine en faveur de l'homme (Salut), ouverte elle-même à une constante reprise ou réactualisation du sens.

Les symboles bibliques sont ainsi générateurs de leur propre herméneutique. Cette herméneutique est soumise à bien des avatars: soit qu'elle se perde dans le foisonnement des symboles, soit qu'elle s'engage, au contraire, dans des interprétations univoques qui les durcissent, soit encore qu'elle les absolutise en idoles ou, du moins, en symboles du sacré séparés de la vie symbolique en général, soit, enfin, qu'elle interprète ces symboles en symbiose avec des idéologies ambiantes concurrentes ou rivales.

Nous avons cherché à définir les règles d'une herméneutique respectueuse de la vie propre des symboles bibliques et de leur enracinement dans la vie psychique et socio-culturelle, qui devrait orienter l'exégèse biblique dans une perspective beaucoup plus large et compréhensive

qu'une exégèse à caractère purement philologique et historique. (Chapitre XIV)

b) Nous avons ensuite étudié le langage théologique. La théologie se présente, par rapport au langage biblique, comme l'herméneutique d'un donné symbolique. Cette herméneutique, pour s'accomplir, ne peut elle-même se maintenir à un niveau symbolique pur. Le symbole par son opacité et sa plurivocité dissimule le sens. Toute tentative d'élucidation du sens et d'actualisation de ce sens ne pourra donc se faire que par la médiation d'un sens universel et plus univoque. Le concept est alors l'outil qui va permettre à l'herméneutique théologique d'oeuvrer vers plus d'univocité et d'universalisme.

Le théologien élabore pour ce faire sa propre conceptualité. D'une part, il crée ou retrouve dans le donné biblique des concepts théologiques qui ont un caractère mi-abstrait mi-symbolique, lui permettant d'unifier, d'intégrer en un tout cohérent la richesse originaire des symboles. D'autre part, il utilise des catégories philosophiques, notamment les existentiaux, qui lui permettent de dégager le sens universel des symboles bibliques et de montrer comment ils éclairent la réalité humaine dans son ensemble. Les concepts théologiques sont donc indispensables à toute systématisation et les catégories philosophiques à toute articulation de la foi dans le contexte socio-culturel.

Mais cet inévitable processus d'abstraction et d'universalisation qui s'opère au niveau de la réflexion théologique et qui est produit par la vie même des symboles, se paie aussi d'un inévitable déficit: ce que l'on gagne en univocité et en clarté, se traduit par un appauvrissement du sens, de la richesse originaire du donné symbolique; ce que l'on gagne en universalisme se traduit par une perte du pouvoir d'évocation et d'interpellation du langage symbolique. C'est pourquoi la théologie ne saurait se maintenir au plan de la pure conceptualisation; elle doit, en réalité, constamment aller du symbole au concept, et du concept au symbole (chapitre XV).

c) Les catégories philosophiques elles-mêmes ne nous sont pas apparues comme des concepts purement univoques et abstraits. Elles ont un statut

analogique, c'est-à-dire qu'elles établissent des corrélations de structures ou dévoilent des isomorphies entre phénomènes fort différents. Ceci nous a amené à réfléchir, en dernier lieu, au statut de l'analogie théologique, sur son rôle, sa valeur et ses limites. Cette dernière question nous a permis de prendre conscience que la théologie est tributaire pour sa réalisation d'un champ épistémique variable. Elle se dira tour à tour dans une épistémè antique, classique ou moderne, où l'analogie prend à chaque fois un sens nouveau, mais garde en même temps une même fonction: établir la corrélation entre un discours sur l'homme (discours mondain, profane) et un discours sur l'agir de Dieu dans cette réalité profane, retrouver entre ces deux discours une isomorphie des relations (chapitre XVI).

6) La connaissance théologique participe elle-même à ce caractère analogique du discours théologique. Elle doit toujours affirmer et nier un objet qui est en relation isomorphique avec la réalité humaine par le langage, mais dont elle n'a elle-même aucune évidence immédiate.

La connaissance théologique est donc essentiellement de l'ordre de la foi, de l'espérance et de l'amour. Elle n'est pas vision, mais anticipation. Elle a une nature proleptique et eschatologique, en même temps qu'elle est aussi souvenir et réminiscence. Elle est toute entière conditionnée par l'itinérance humaine, sa condition de finitude et de relativité qui n'exclut pas cependant son caractère pro-jectif et la quête d'une Vérité une. (Chapitres III, XI, XIV à XVI)

7) Nous avons enfin insisté à plusieurs reprises sur la nécessité de libérer le discours de la foi du poids de ses fausses représentations et distorsions de sens, afin qu'il puisse devenir toujours à nouveau une parole-événement, la proclamation hic et nunc de la mort et de la résurrection du Christ, l'Evénement de Pâques s'accomplissant dans notre réalité présente.

La théologie n'a pas ici de recettes magiques à proposer. Mais en définissant la théologie comme l'herméneutique d'un donné symbolique, et non plus comme la science d'un donné révélé, nous n'avons eu d'autre

souci que de resituer le théologien lui-même devant l'Acte même de la Révélation divine et non ses tentatives de captation imaginaire. Pour nous aussi, la théologie ne peut être qu'écho de cette Parole-Evénement: théologie de la Parole, "service logique de Dieu" (logikè latreia) (1), mais jamais autrement que dans la relativité d'un conditionnement socio-culturel et d'un enracinement dans un appareil organique, psychique et linguistique.

II. Questions herméneutiques

Nous avons cherché ainsi à mieux définir ce que pouvait être aujourd'hui la tâche herméneutique de la théologie en tenant compte du caractère spécifique de l'objet théologique, de sa structuration linguistique et logique, et notre analyse a produit des résultats non négligeables, nous l'espérons. Mais elle n'est pas sans soulever de nouvelles questions qui pourraient constituer de nouvelles pistes de recherches à l'avenir, et bien entendu, remettre en cause certaines de nos propres observations.

Parmi ces questions, nous en discernons nous-mêmes quatre qui sont certainement fondamentales.

1) Nous avons été amené à maintes reprises à parler de deux registres principaux du discours croyant: un registre propre qui se réfère au discours originaire, à l'événement pascal, au dogme christologique et trinitaire, que nous considérons comme un noyau invariant, et un registre culturel variable qui est celui de la réalité humaine dans laquelle s'insère le Message chrétien. Nous avons vu que l'analogie théologique est ce qui permet à ces deux registres de s'articuler dans un même discours.

Mais cette articulation de deux discours en un même discours présuppose l'isomorphisme des deux registres de ce discours: ce qui n'a pas été prouvé, mais plutôt présupposé. Ceci signifie que s'il y a changement dans le deuxième registre, il devrait aussi y avoir changement

---

(1) Cf. K. BARTH, Introduction à la théologie évangélique, p. 17-24, (la Parole) et p. 61-68 (Réquisition).

dans le premier. C'est ce qu'a bien vu Paul Tillich en parlant d'une corrélation entre révélation et situation: si un pôle de la corrélation change (la situation humaine), l'autre pôle doit aussi changer (la révélation), et inversement. Il en résulterait donc que nos expressions telles que "Dogme = élément invariant" et "contexte culturel = élément variable" ne sont guère appropriées. On se souvient qu'à la fin du chapitre XIV, nous avons été obligé d'introduire un nouvel invariant "le noyau symbolique ou symbolique universelle", alors même que le Dogme lui-même paraissait se dédoubler en noyau invariant et expressions ou formulations variables. Une analyse plus fine que celle à laquelle nous nous sommes livré devrait donc corriger les formules algorithmiques que nous avons données à la fin des chapitres VI et XIV. Ces formules devraient elles-mêmes être remplacées par la formule suivante probablement plus adéquate:

$$\frac{\text{Objet réel (invariant)}}{\text{Objet connu (variable)}} \simeq \frac{\text{Noyau symbolique}}{\text{expression socio-culturelle}}$$

2) Cette articulation du discours théologique en deux registres pourrait être interprétée par certains d'une manière dualiste, comme la corrélation entre une réalité sacrée et une réalité profane. Ceci signifierait alors que notre discours repose encore sur le vieux schème du discours religieux fondé sur l'opposition sacré vs profane. Tel n'a pas été cependant notre intention. Il se pourrait toutefois que notre pensée ait été effectivement trahie par un subconscient dualiste et "religieux", et que certaines de nos formules ou de nos analyses aient donc besoin d'être corrigées sur un certain nombre de points. On ne saurait nier que la théologie porte un lourd héritage dualiste qui a pu laisser ses traces dans notre discours. Mais, dans un autre sens, et pour présenter notre propre défense, il ne nous paraît pas que la dialectique biblique être ancien - être nouveau, incrédulité-foi, monde-Royaume, homme-Dieu, puisse être pensée autrement au départ qu'à partir d'un schème disjonctif.

"Distinguer pour unir", tel paraît bien être la marque de toute pensée. Mais comment distinguer, sans marquer précisément une disjonc-

tion dans un contexte lui-même conjonctif, et comment éviter que cette disjonction ne soit pas interprétée, et souvent vécue, comme une opposition?

C'est ici qu'il conviendrait de se rappeler les travaux de Peter Munz qui nous rappelaient que les symboles religieux peuvent, en fait, être interprétés selon trois schèmes: un schème conjonctif (l'éternité comme simple prolongement du temps), un schème disjonctif et dualiste (l'éternité comme opposée au temps), un schème dialectique (l'éternité comme transfiguration du temps). La question critique qui doit donc être posée à propos de notre propre discours est donc celle-ci: ce discours se conforme-t-il à ce troisième schème seul susceptible de conserver au langage évangélique sa fonction salvifique de katharis? Et dans ce cas, n'aurait-il pas dû être infléchi plus encore vers un discours entièrement profane, mais qui révélerait en même temps une profondeur insoupçonnée de cette réalité profane, une sorte de poétique de l'existence, la foi n'étant elle-même qu'une sorte de ponctuation de cette existence profane, son "cantus firmus" comme l'énonçait déjà Bonhoeffer? Ceci encore demanderait une analyse plus fine que la nôtre pour être établi et vérifié. Nous n'y sommes en tout cas nullement opposé. Le discours de la foi apparaîtrait alors, nous semble-t-il, plus parabolique qu'analogique: il reposerait encore sur des isomorphismes, mais avec ces moments de rupture qui sont la "pointe" de la parabole. Il serait intéressant aussi d'étudier le langage de la foi plus en relation avec le langage musical en suivant ici encore les suggestions de Dietrich Bonhoeffer données dans ses Lettres sur le Chant nouveau, l'Art de la Fugue, la place du contre-point dans le cantus firmus (2). Car c'est bien dans le langage musical que l'on peut découvrir le rôle joué par plusieurs registres ou partitions, plusieurs instruments ou voix unis et fondus pourtant dans une même thématique et un même volume sonore (3).

---

(2) D. BONHOEFFER, Résistance et Soumission, p. 70 s., 84 s. et 104 s.

(3) CLAUDE LEVI-STRAUSS a ouvert ainsi lui-même la voie à une approche structurale du langage musical: cf. L'Homme nu, Mythologiques 4, Paris 1971, p. 577-596.

On pourrait se demander, dans cette même ligne de pensée, si notre approche actuelle de la signification n'a pas été trop influencée par le modèle linguistique et verbal qui privilégie, qu'on le veuille ou non, le logos grec, fondé lui-même sur un jeu d'oppositions, et s'il ne faudrait pas aborder aussi le problème de la signification à partir d'une écriture (4).

3) Il faudrait, sans doute, plus que nous ne l'avons fait, distinguer dans le discours entre des catégories fondamentales qui structurent, organisent vraiment la phrase du discours et des catégories secondaires, qui sont parfois non moins redondantes que les premières, mais ne contribuent pas fondamentalement à donner au discours son sens; elles ne sont pas elles-mêmes des catégories sémantiques, mais de pures catégories d'expression, de simples figures de style d'ordre rhétorique, dont le but est d'assurer la communication entre le locuteur et son allocutaire.

On peut observer cela dans le travail de traduction d'une langue à une autre. Il y a des mots-clés qui doivent être rigoureusement et très littéralement traduits si on veut que le sens de la phrase soit correctement rendu, et il y a, à côté, toutes sortes d'expressions colloquiales ou rhétoriques qui importent finalement peu et qui peuvent être très librement adaptées d'une langue à l'autre. La théologie a toujours elle-même rencontré cette difficulté. Certains mots ou symboles peuvent être facilement échangés contre d'autres. Mais d'autres mots ou symboles résistent à toute transposition ou même traduction. Ces mots-clés sont sans doute fort peu nombreux: Dieu, Père, Fils, Christ, Esprit, Mort, Résurrection, Foi, Péché, Création, Eglise, Pardon. Ce sont pour la plupart des mots du Credo que l'on retrouvera à travers toutes les époques comme des constantes; lorsqu'il faudra les traduire dans une langue nouvelle, dans un contexte où l'Evangile pénètre pour la première fois, on ne saura pas toujours comment les traduire, et il faudra, parfois, procéder à de longues recherches avant de parvenir à l'équivalent approprié. Notre pensée moderne, à force d'insister sur la relation, la fonction et la structure, a tendance, peut-être, à trop négliger ces "noyaux" qui résistent et qui apparaissent à la pensée antique ou phénomé-

(4) Cf. J. DERRIDA, L'écriture et les différence, Paris 1967.

nologique comme des "essences" ou "substances".

Mais, les mots et les symboles font également partie de tout un ensemble, de toute une mentalité. Pour que la symbolique biblique puisse être porteuse de significations nouvelles, il faut aussi que celui qui reçoit cette symbolique ne fasse pas écran ou obstacle, que sa propre mentalité, son système de pensée soit lui-même changé (5). Mots et phrases ne sont souvent aussi que les symptômes d'une réalité plus profonde. Le théologien ne devrait pas céder ici lui-même à une simple mode culturelle qui tend à tout réduire au langage et à affirmer que rien n'existe en dehors du langage. Si rien n'advient à l'homme que par le langage, il ne s'ensuit pas que tout soit réductible au langage. Le structuralisme comme méthode d'analyse, nous l'avons dit au début de notre enquête, ne doit pas être confondu avec le structuralisme comme idéologie ou épistémologie idéaliste.

C'est pourquoi nous avons insisté pour dire que le langage, bien qu'il puisse être étudié comme un système clos de signes, n'en est pas moins ouvert à être. La doctrine chrétienne de la création implique un réalisme épistémologique. Tout ne saurait être ramené dans la perspective de la doctrine de la création au rationalisme opératoire et fonctionnel. L'homme est certes donneur de sens, puisqu'il nomme lui-même les choses (Genèse 2/19-20), et cette fonction de dénomination est l'expression de sa propre créativité et souveraineté sur le monde créé. Mais, en même temps, parce que les choses nous sont aussi données, elles résistent à la "forme" que l'homme leur prête; elles "parlent" en fonction de leur propre densité et du fait même qu'elles sont là, devant l'homme, tel un spectacle. L'homme n'est pas démiurge du sens, ni le monde absurde. Notre enquête, en utilisant surtout les recherches des sciences humaines contemporaines marquées par l'épistémologie structu-

---

(5) Cf. J. DOURNES, Dieu aime les païens, ch. VII, Version et conversion, Paris 1963.

turaliste, n'inclut-elle pas ses propres limites inhérentes à la relativité culturelle de notre temps? (6)

4) Nos recherches posent aussi la question des rapports entre la théologie et la psychanalyse. Les symboles, avons-nous dit, expriment en premier lieu l'axe du désir, des pulsions instinctuelles. Dans la mesure où le langage de la foi est un langage symbolique, n'est-il pas aussi le langage du désir? Mais qu'est-ce que le désir? Peut-on purement et simplement le considérer comme l'expression d'une libido ou d'une énergie vitale? Ou est-il plus profondément l'expression d'un manque, d'un être en creux en quête de Plénitude? Qu'est-ce que la foi? Simple névrose obsessionnelle, retombée dans l'imaginaire, complexe d'Oedipe mal liquidé? Ou aussi, ouverture projective vers une structure de grâce, une réelle plénitude, réponse au désir de l'homme dans sa quête de l'Autre et réponse au Désir même de Dieu qui cherche à attirer l'homme dans sa communion? Et comment concevoir le rapport entre ce langage du désir, qui est éros et le langage de la foi qui serait celui de la grâce? Est-il possible, linguistiquement parlant, de départager un comportement régressif, un retour à l'imaginaire, et ce qui, au contraire, est anticipation, projection vers un avenir nouveau? Peut-on dire quand le mot "Dieu" n'est que projection du désir frustré de l'homme, et à partir de quel moment il signifie la réalité de l'homme, son authentique Vis-à-Vis, son Autre? Une psychanalyse et une linguistique douées de discernement théologique peuvent-elles nous aider à déterminer ce clivage? Ou doit-on plutôt assumer notre foi dans cette ambiguïté inhérente à la condition humaine? (7)

Toutes ces questions montrent combien nos recherches sont demeurées incomplètes et fragmentaires. Pour être poursuivies, elles demanderaient, nous en sommes convaincu, une équipe de chercheurs mieux initiés que

---

(6) Sur l'importance de la doctrine biblique de la création pour apprécier de manière critique la philosophie et la culture occidentales, de l'époque moderne, cf. FRANCIS SCHAEFFER, Escape from Reason, Londres 1968 et The God who is there, Chicago 1968.

(7) Cf. les livres déjà cités de P. RICOEUR, De l'interprétation et de D. VASSE, Le temps du désir.

nous-mêmes aux mathématiques modernes, à la linguistique, à l'analyse structurale, à la pratique psychanalytique ou à l'informatique, disposée à aborder ces questions de manière globale et pluri-disciplinaire, en tirant, au maximum, avantage de la spécialisation de tel ou tel membre de l'équipe (8). Un tel projet peut paraître ambitieux, mais il permettrait de dégager beaucoup mieux que nous ne l'avons fait nous-même les structures du langage biblique, du Credo, du langage théologique et les lois de transformation qui permettent le passage d'un niveau de langage à l'autre. Il deviendrait possible aussi d'examiner comment des textes théologiques différents peuvent être structurés selon des variantes qui tiennent au champ culturel donné, à la personnalité du théologien, à la manière dont les problèmes sont posés, comment on passe aussi d'un système à un autre, en fonction de quels facteurs, de quels types de transformations, etc... On pourrait de même étudier comment les divers écrits bibliques ont leur manière propre d'exprimer la symbolique de la foi, forment des "systèmes" ou "sous-systèmes" originaux qui témoignent de la manière multiple dont ceux-ci se sont appropriés ou ont cherché à transmettre le Message chrétien (9). Il serait non moins intéressant d'étudier des textes de prédication et de repérer avec précision la manière dont s'opère le passage herméneutique entre le texte biblique pris en considération et le texte produit ou prêché, quelles procédures exactes sont alors mises en oeuvre, quelles sont celles qui paraissent sauvegarder ou du moins actualiser le Message originel, et

---

(8) De telles équipes sont en fait d'ores et déjà à l'oeuvre à Paris, Lyon, Aix-en-Provence, Montpellier, en Allemagne, en Suisse, en Italie, mais trop souvent encore dans la dispersion et avec des objectifs restreints.

(9) Signalons qu'il existe un système mécanographique par cartes perforées qui permet actuellement de lire plusieurs variantes d'un manuscrit ou encore d'attribuer à un auteur les textes qu'il a pu écrire lui-même, et inversement, dans un corpus donné, de repérer des sources différentes, avec une marge d'erreur extrêmement faible. Cf. le rapport présenté par le R.P. BUSA au Colloque international sur la mécanisation des recherches lexicographiques, Besançon 1961: Zusammengefasste Darstellung der Erfahrungen des Centro per l'Automazione de l'Analisi Litteraria des Aloisianuma, Gallarate (Varese) ainsi que celui de J. FROGER, Abbaye de Solesme, Une application de critique des textes sur calculatrice Bull. J. FROGER a publié également un ouvrage assez controversé: Critique des textes et analyse automatique, Paris, Dunod, 1968. Le Centre de Gallarate s'est consacré surtout, à notre connaissance, à des oeuvres médiévales: romans courtois et écrits de St Thomas d'Aquin. Des recherches sur les écrits néo-testamentaires auraient reçu la désapprobation des autorités catholiques.

celles qui ne paraissent donner aucun résultat appréciable (10).

Toutes les disciplines théologiques pourraient alors bénéficier de telles recherches dans une réelle cohérence, et étant mieux en mesure de comprendre comment le discours de la foi se trouve articulé avec un discours existentiel ou culturel, elles pourraient certainement mieux s'acquitter de leur fonction propre dans cette société en pleine mutation qui est la nôtre aujourd'hui.

III. Perspectives oecuméniques

Une conséquence extrêmement importante pour l'oecuménisme nous paraît résulter de nos travaux. Il nous semble qu'il conviendrait de nous départir, une fois pour toutes, dans le dialogue oecuménique, de cette hypothèque qui a pesé si lourdement depuis la naissance du mouvement oecuménique et qui consiste à chercher à nous comprendre à partir de nos traditions respectives et à faire avancer la théologie oecuménique à partir d'une théologie comparée ou du moins d'une réflexion qui tienne compte des apports de chaque tradition. Cette attitude qui a été déclarée nuisible et ne pouvant mener qu'à une impasse, par la conférence de Foi et Constitution tenue à Lund en 1952, n'en continue pas moins à prévaloir dans notre dialogue avec l'Eglise romaine par exemple. Or, la question théologique décisive, aujourd'hui, ne saurait consister à harmoniser ou à faire converger ces traditions. Nous avons vu qu'il était impossible, de nos jours, de penser comme Athanase, saint Thomas ou Calvin, selon une épistémè fondée sur l'ordre des similitudes ou de la représentation. Le dialogue oecuménique ne peut se faire aujourd'hui qu'à partir des positions théologiques présentes actuellement dans nos communautés. Celles-ci, bien entendu, ne peuvent se comprendre qu'à la lumière d'une histoire et d'une tradition. Mais ce qui compte, c'est d'abord ce qu'un protestant ou un catholique pense et dit aujourd'hui, et non pas ce qu'ont pu dire et penser ceux qui nous ont précédés.

---

(10) Une première tentative dans ce sens a été tentée, de manière assez discutable d'ailleurs, par J. PROUST, "Du texte au sermon" (16), Etudes théologiques et religieuses, 1972/2, p. 121-143.

Nos vraies divergences - nous en sommes tous devenus conscients - ne concernent plus nos points de vue confessionnels propres -, mais la manière par laquelle dans chacune de nos Eglises, nous adhérons ou n'adhérons plus à une théologie encore tributaire de l'épistémè classique. D'un côté, nous trouvons ceux qui défendent une théologie fondée sur un donné révélé et qui pensent que le dogme, le Magistère ou l'Ecriture sont des critères absolus, infaillibles et intangibles (intégrisme catholique ou fondamentalisme protestant, conservateurs de toutes tendances). De l'autre, nous trouvons tous ceux qui ont pris conscience de la relativité culturelle et épistémologique de toute formulation de foi ou de théologie.

Entre ces deux tendances, il semblerait qu'aucun compromis ne soit possible, qu'il y ait désaccord fondamental. C'est qu'entre l'épistémè classique et l'épistémè moderne, nous sommes contraints effectivement de choisir, puisqu'il n'y a pas, entre les deux, solution de continuité, mais rupture dans les modes de pensée et les structures linguistiques.

Cette situation n'a heureusement pas encore produit dans nos Eglises un véritable schisme. La foi en Christ qui est commune à ces deux compréhensions actuelles du christianisme a, jusqu'à présent, été un lien plus fort que l'allégeance à un système épistémique donné. Mais le schisme deviendrait inévitable si l'un des camps devait succomber à la tentation d'identifier complètement l'objet de foi à son expression culturelle. La théologie a-t-elle jusqu'à présent aidé le mouvement oecuménique à prendre conscience de cette situation avec toute la clarté désirable?

Il serait fort utile, à cet égard, de s'interroger d'une manière neuve sur les raisons du schisme au XIII^{e} siècle avec l'Orient, puis au XVI^{e} siècle en Occident entre Réforme et Contre-Réforme. On a beaucoup insisté depuis une trentaine ou quarantaine d'années, sur les raisons historiques, sociales, spirituelles qui ont été à l'origine de ces schismes. Mais on n'a pas été suffisamment attentif, à notre avis, à leurs causes culturelles. A partir du XIII^{e} siècle, Occident et Orient ne se comprennent plus, parce que l'Orient reste enfermé dans la pensée des similitudes et que l'Occident se tourne déjà vers une pensée concep-

tuelle qui se défie des analogies anciennes. C'est la raison pour laquelle, sans doute, le concile de Florence qui devait consacrer la réconciliation des deux Eglises n'a été, en fait, suivi d'aucun résultat tangible. Au XVI^e siècle, le drame est encore plus profond: car il est aussi de nature spirituelle. Mais le drame a son aspect culturel. L'épistémè classique est toujours en gestation; elle ne s'est pas encore imposée dans tous les domaines, notamment en philosophie où le platonisme occupe assez paradoxalement le devant de la scène. Mais Calvin annonce déjà Descartes. Saura-t-on jamais si une certaine bourgeoisie ne se rallie pas à la Réforme, non pour des raisons spirituelles d'abord, mais bien plutôt parce qu'elle est sensible à une expression de la foi traduite dans les catégories de la nouvelle épistémè, le contenu de cette foi pouvant fort bien, par ailleurs, rester très traditionnel pour celle-ci? Ceci expliquerait le zwinglianisme du peuple protestant des villes pour lequel les sacrements ne sont plus que des "représentations" et non des "mystères", la facilité avec laquelle le protestantisme épouse les formes culturelles de l'époque, ses aspirations politiques notamment. La même tendance se fera bientôt jour au sein de la Contre-Réforme qui saura marquer des points certains sur le protestantisme, à partir du moment où elle devient sensible elle-même à la nouvelle épistémè. La Réforme luthérienne paraît moins secouée par ces remous culturels - encore que les questions politiques jouent un rôle considérable -, mais dans l'ensemble, sa bourgeoisie libérale n'est-elle pas moins liée à la nouvelle épistémè parce qu'elle est implantée dans des zones où celle-ci est encore peu développée et où les structures féodales se maintiennent de manière plus vivace?

Ne devrait-on pas évaluer de même les avatars de la conversation actuelle entre luthériens et réformés? Le décalage culturel s'est déplacé. Les luthériens, surtout au niveau de leurs autorités ecclésiastiques, paraissent très enracinés maintenant dans l'épistémè classique, alors que les réformés semblent avoir glissé vers l'épistémè moderne. Il est vrai que sur le plan de la théologie, les choses sont plus complexes. Bultmann, Tillich, Gogarten, Bonhoeffer, Ebeling sont des théologiens

luthériens qui ont très consciemment et systématiquement cherché à repenser leur foi traditionnelle face à l'épistémè moderne. Barth et son école n'ont pas été d'abord aussi réceptifs à cet égard. Puis, pour les réformés, soudain tout s'est précipité et a basculé, non sans de violentes secousses, d'ailleurs. Mais les réformés, maintenant, paraissent souvent méconnaître la situation complexe du luthéranisme et tendent, à tort, de ne le juger qu'à travers les positions conservatrices de ses autorités ecclésiastiques. Ces erreurs de jugement nuisent bien entendu, au rapprochement qui est pourtant ardemment souhaité, de part et d'autre, et aux conditions d'un dialogue objectif qui puisse s'attaquer aux problèmes de fond.

Le dialogue avec l'orthodoxie orientale devrait en un sens être plus facile. Celle-ci-à l'exception de la Faculté de théologie orthodoxe d'Athènes - a toujours refusé l'épistémè classique et elle se trouve elle-même aujourd'hui confrontée avec l'épistémè moderne de manière inéluctable. Or, entre l'épistémè ancienne et l'épistémè moderne, il y a un certain nombre de points communs: elles sont d'accord pour apprécier positivement le langage symbolique et analogique et condamner la pensée conceptuelle objectivante, pour insister sur l'infirmité de toutes nos représentations et être attirées par une pensée plus en contact avec le vécu, l'expérience concrète et pratique, une théologie ou une philosophie à tonalité négative et existentielle, personnaliste et communautaire. Mais une difficulté considérable réside aussi dans le fait que ces deux épistémès, tout en parlant le même langage et en utilisant nombre de termes synonymes, mettent derrière ces mots un contenu tout différent, tant, en réalité, l'écart entre ces deux épistémès est immense. Le théologien oriental n'est en général pas dupe lui-même de cette illusion. Il sait tout le chemin qui reste à parcourir et il n'est pas convaincu que l'épistémè moderne, en fin de compte, soit plus bénéfique à la qualité de la vie humaine que ne l'a été l'épistémè classique. Il tient donc à garder ses distances. Ce n'est pas qu'il tienne à se figer dans l'immobilisme: mais il demande à voir. Le théologien occidental est plus naïf et plus pressé. Ou il se déclarera dépaysé et incompétent pour dialoguer avec un Orient si déroutant et "primitif",

ou, au contraire, il s'enthousiasmera et ne percevra pas les différences, propageant autour de lui et à son insu, une atmosphère équivoque. Ici aussi, pour des raisons proprement culturelles souvent méconnues, le dialogue oecuménique piétine et n'est pas posé en toute clarté.

Les jeunes générations déclarent l'oecuménisme dépassé et résolu dans la praxis quotidienne des chrétiens. Mais ceci aussi exprime un fait culturel. Les jeunes générations ne vivent pas comme leurs aînés à cheval sur deux épistémès. Elles ne rencontrent pas les mêmes difficultés à se comprendre ou à parler un commun langage. Elles pensent donc d'ores et déjà être unies dans la même foi. Une question doit cependant être posée ici: les jeunes générations sont-elles vraiment réunies par une confession commune de la foi ou seulement par la participation à une même culture? N'abordent-elles pas les questions oecuméniques de ce temps de manière un peu rapide et superficielle?

Mais, peut-être que l'on pourrait aussi, au terme de notre travail, nous renvoyer la balle et nous dire: votre approche "culturaliste" des problèmes de la foi ne risque-t-elle pas de produire comme choc en retour la dilution du caractère spécifique de la connaissance de foi que vous avez pourtant cherché sans cesse à maintenir et sauvegarder?

C'est un risque que l'on ne saurait se dissimuler et que certains même considèrent comme souhaitable: ils ne leur déplairaient pas que la foi ne soit plus qu'un épiphénomène de notre culture. Telle n'est pas notre position. Mais si nous avons cru bon d'engager ainsi une réflexion en profondeur sur l'enracinement culturel de la raison théologique et de croire cette tâche possible, c'est, rappelons-le, pour deux raisons majeures suivantes:

1) Il nous paraît que la tâche de la théologie ne peut que consister à maintenir la foi chrétienne dans un rapport vivant avec le monde, donc aussi avec sa texture socio-culturelle, son effort de connaissance, les domaines de son savoir.

2) ce que nous avons nous-même soumis à l'investigation scientifique

n'a jamais été l'objet de foi lui-même, mais son langage, c'est-à-dire la forme par laquelle nous exprimons nous-même notre foi ou par laquelle Dieu cherche à se communiquer aux hommes.

Or, nous l'avons vu, le langage paraît émerveiller tous ceux qui, aujourd'hui, l'étudient de manière objective et scientifique. Il semble être ce lieu privilégié où l'homme, non seulement donne un sens au monde qui l'entoure, mais encore devient capable d'anticiper son avenir, de naître ou de renaître à une parole vraie sur lui-même. Notre enquête n'aura pas été vaine si elle a pu, à sa manière, montrer à quelles conditions la foi chrétienne peut aujourd'hui délivrer, à son tour, une parole vraie, qui libère et sauve l'homme, lui ouvre l'accès à une plénitude et à une richesse de sens que nous épelons et balbutions à travers des symboles tout humains, et pourtant porteurs d'une Réalité Toute Autre: l'indicible nouveauté de l'Evénement pascal, de Celui qui meurt et ressuscite pour l'humanité toute entière.

•••••

B I B L I O G R A P H I E

N.B. Cette liste ne prétend pas être exhaustive. Elle ne se rapporte qu'à des ouvrages cités ou consultés.

I - CONNAISSANCE DE DIEU

1. Les sources traditionnelles :

ANSELME DE CANTORBERY: Fides quaerens intellectum it est Proslogion,... texte et trad. A. Koyré, Bibliothèque des textes philosophiques, 3e éd., Paris 1964.

ATHANASE D'ALEXANDRIE: Discours contre les Païens et sur l'Incarnation du Verbe, trad. P. Th. Camelot, SC n° 18, Paris 1947.

AUGUSTIN: De Doctrina Christiana, Bibliothèque augustinienne, 1e série, Vol. 11, texte et trad. de G. Combès et J. Farges, Paris 1949.

" " : De Trinitate, Bibliothèque augustinienne, 2e série, Vol. 15 et 16, texte et trad. M. Mellet et P. Th. Camelot, Paris 1955.

CALVIN Jean : Institution de la Religion Chrétienne, adapt. moderne de la Société Calviniste de France, 4 vol. Genève 1955-58.

CLEMENT D'ALEXANDRIE: Stromates, Livres I et II, texte et trad. Cl. Mondésert, SC n° 30 et 38, Paris 1951 et 1954.
(Pour le reste des Stromates, The Anti-Nicene Fathers, vol. II, Buffalo-New Ork 1899, réimp. Grand Rapids 1950)

CYRILLE DE JERUSALEM: Catéchèses baptismales et mystagogiques, trad. J. Bovet, Les Ecrits des Saints, Namur 1962.

DENYS L'AEROPAGITE: Oeuvres complètes, trad. M. de Gandillac, Paris 1943.

GREGOIRE DE NAZIANCE: Les Discours théologiques, trad. P. Gallay, Lyon 1942.

GREGOIRE DE NYSSE: Vie de Moïse, ou Traité de la Perfection en matière de vertu, texte et trad. J. Daniélou, SC n° 1 bis, Paris 1955.

" " : 2e Discours contre Eunome, dans A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, 2e série, vol. V, Buffalo-New York 1903, réimp. Grand Rapids 1956, p. 250-314.

GREGOIRE PALAMAS: Triades pour la défense des Saints Hésychastes, texte et trad. J. Meyendorff, Spicilegium sacrum Lovanensia, fasc. 29, Louvain 1959, 2 vol.

IRENEE DE LYON: Contre les Hérésies, Livres III et IV, texte et trad. sous la direction de A. Rousseau, SC n° 100, 2 vol., Paris 1965. (Pour les autres livres de Adversus Haereaes, The Anti-Nicene Fathers, Vol. I p. 309 ss. Buffalo-New York 1885, réimP. 1950).

JEAN CHRYSOSTOME: Sur l'Incompréhensibilité de Dieu, texte et trad. de R. Flacelière, SC n° 28, Paris 1951.

JEAN DAMASCENE: La Foi orthodoxe suivi de Défense des Icônes, trad. E. Ponsoye, Cahiers St Irénée, Paris 1966.

JUSTIN MARTYR: Apologies, texte et trad. L. Pautigny, Textes et Documents pour l'étude historique du Christianisme, Paris 1904.

" " : Dialogue avec Tryphon, texte et trad. G. Archimbault, Textes et Documents, Paris 1909.

LESSING G.E.: Lessing's Theological Writings, trad. de l'allemand et sélection de H. Chadwick, Londres 1956.

LUTHER Martin: Oeuvres, Tome I, Genève 1957.
(en particuli r, "Controverse contre la théologie scolastique", p. 95-112 et "Controverse tenue à Heidelberg", p. 123-140, trad. Jean Bosc.)

MAXIME LE CONFESSEUR: Le mystère du salut, textes choisis et traduits par A. Argyriou, Les Ecrits des Saints, Namur 1964.

NEWMAN John Henry: Oeuvres philosophiques, trad. et sélection de S. Jankelevitch, Paris 1945.

" " " " : Grammaire de l'Assentiment, trad. Mme G. Paris, Etudes de philosophie et de critique religieuse, Paris 1907.

NICOLAS DE CUES: Oeuvres choisies, trad. M. de Gandillac, Paris 1942.

" " : De la Docte Ignorance, trad. L. Moulinier, Paris 1930.

ORIGENE: De Principiis, trad. anglaise dans The Anti-Nicene Fathers, vol. IV, Buffalo-New York 1899, réimp. 1950.

PASCAL Blaise: Pensées, texte établi par L. Lafuma, Paris 1962.

SABATIER Auguste: Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire, 1e édition, Paris 1897.

" " " : Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit, 1e édition 1903.

SCHLEIERMACHER Friedrich: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, H. Scholz éd., Hildersheim 1961.

SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN: Traités théologiques et éthiques, trad. J. Darrouzès, SC n° 122 et 129, 2 vol., Paris 1966-67.

THEOPHILE D'ANTIOCHE: Trois livres à Autolycus, trad. J. Sender, SC n° 20, Paris 1948.

THOMAS D'AQUIN: Contra Gengiles, texte et trad. R. Bernier, M. Corvez, etc P. Lethellier éd., 4 volumes, Lyon 1951-61.

" " " : Somme Théologique, texte et trad. A.D. Sertillanges, éd. de la Revue des Jeunes, Paris-Tournai-Rome, 1926 ss.

2. Etudes historiques

AUBENQUE Pierre: Le Problème de l'Etre chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne, Paris 1962.

AULEN, Gustav: Christus Victor, la notion chrétienne de rédemption, Paris 1949.

BAILLIE John: Our Knowledge of God, New York 1939.

CAMELOT P. Th. : Foi et Gnose, Introduction à l'étude de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie, Paris 1965.

CHENU Marie-Dominique: La Théologie au XII^e siècle, Paris 1957.

" " " " : La Théologie comme science au XIII^e siècle, 3° édition revue et augmentée, Paris 1957.

" " " " : Introduction à l'étude de la théologie de St Thomas d'Aquin, Montréal-Paris, 1954.

CROUZEL Henri: Origène et la connaissance mystique, Bruges 1961.

DANIELOU Jean: Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, II, Tournai 1961.

" " " : Origène, Paris 1948.

" " " : Platonisme et théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de St Grégoire de Nysse, Paris 1954.

DE GANDILLAC Maurice: La philosophie de Nicolas de Cues, Paris 1941.

DE LUBAC Henri: Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Ecriture d'après Origène, Paris 1950.

" " " : Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Ecriture, 3 vol. Paris 1959-1964.

DOWEY Edward A. Jr : The Knowledge of God in Calvin's Theology New York 1952.

EVDOKIMOV Paul: La connaissance de Dieu selon la tradition orientale; l'enseignement patristique, liturgique et iconographique, Lyon 1967.

" " " : Les Ages de la vie spirituelle, des Pères du désert à nos jours, Paris 1964.

FESTUGIERE A.J.: Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1936.

GRABMANN Martin: Die Geschichte der scholastischen Methode, nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1909-11, réimp. Bâle-Stuttgart 1961.

GUILLET Jacques: "Les Exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?" dans Recherches de sciences religieuses, 1947, p. 257-302.

HARL Marguerite: Origène et la Fonction révélatrice du Verbe incarné, Patristica Sorbonensia 2, Paris 1958.

KELLY J.N.D.: Early Christian Doctrines, Londres 1958 (trad. française: Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise, Paris 1968)

" " " " " : Early Christian Creeds, Londres 1960.

LATOURETTE K.S.: A History of Christianity, New York 1956.

LOSSKY Vladimir: Vision de Dieu, Neuchâtel 1962.

" " " " : Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris 1960.

MEYENDORFF Jean: Introduction à l'Etude de Grégoire Palamas , Patristica Sorbonensia 3, Paris 1959.

MOINGT Joseph: "La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie" dans Recherches de Sciences religieuses 1950, p. 195-251; et 1951, p. 82-118.

NIESEL Wilhelm: Die Theologie Calvins, 2e édition, Munich 1957.

STROHL Henry: La pensée de la Réforme, Neuchâtel 1951.

RIST Gilbert: "Modernité de la méthode théologique de Calvin" dans Revue de Théologie et de Philosophie, 1967 n° 4, p. 13-33.

TORRANCE T.F.: "Knowledge of God and Speech about Him according to John Calvin" dans Theology in Reconstruction, Londres 1965, p. 76-98.

VON BALTHASAR H.U.: Présence et Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris 1942.

" " " " " : Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur, Paris 1947.

WALGRAVE J.H.: Newman, le développement du Dogme, Tournai-Paris 1957.

WOLFSON H.A.: Philo, Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam, Vol. I, Cambridge, Mass. 1947.

PARKER T.H.: Calvin's doctrine of the Knowledge of God, 2e édition revue, Grand Rapids 1959.

3) Etudes bibliques et exégétiques

BAUMANN Eberhard: "Yada' und seine Derivate, eine sprachliche-exegetische Studie" dans Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft, Giessen 1908, p. 22-41 et 110-141.

BULTMANN Rudolf: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1948.

" " " : Connaître, trad. française du Dictionnaire KITTEL G. THWNT, Genève 1967.

DUPONT Jacques: Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de St Paul, Paris-Louvain 1949.

FOI ET VIE, Cahiers bibliques n° 3, 1965/4: La connaissance de Dieu selon le Nouveau Testament et son milieu.

GABORIAU Fl.: Le thème biblique de la connaissance, étude d'une racine, Paris 1969.

RICHARDSON Alan: An Introduction to the Theology of the New Testament, Londres-New York 1958.

VRIEZEN Th. C.: An Outline of Old Testament Theology, Oxford 1962.

4) La Connaissance de Dieu: approche dogmatique ou philosophico-théologique contemporaine.

ALTIZER Thomas J.J. et HAMILTON William: Radical Theology and the death of God, Indianapolis-New York 1966.

BABEL Henry: Ce que l'on croira demain, Neuchâtel 1965.

BAILLIE John: The Sense of the Presence of God, New York 1962.

BARTH Karl: Dogmatique, II/1 +, ch. V, La connaissance de Dieu, trad. F. Ryser, Genève 1956.

" " " : Esquisse d'une Dogmatique, trad. E. Mauris et F. Ryser, Neuchâtel 1950.

BONHOEFFER Dietrich: Akt und Sein, Munich 1956 (trad. anglaise).

" " " : Résistance et Soumission, Lettres et notes de captivité, trad. L. Jeanneret, Genève 1963.

BULTMANN Rudolph: Glauben und Verstehen, Vol. I, Tubingen 1933.

DE LUBAC Henri: De la connaissance de Dieu, Paris 1941.

" " " : Sur les chemins de Dieu, édition remaniée de l'ouvrage précédent, Paris 1956.

DUMAS André: "De l'objectivité de Dieu" dans RHPR, 1966 n° 4, p. 309-322.

DUNAS Nicolas: Connaissance de la Foi, Paris 1963.

EVDOKIMOFF Paul: L'Orthodoxie, Neuchâtel 1959.

EBELING Gerhard: L'essence de la foi chrétienne, trad. G. Jarczyck, Paris 1970.

FARRER Austin: The Glass of Vision, The Bampton Lectures, 2e éd., Londres 1958.

FERRE Nels F.: Faith and Reason, New York 1946.

GENUYT F.M.: Le Mystère de Dieu, Tournai 1963.

" " " " : "Voir Dieu" dans Lumière et Vie n° 52, 1961, p. 89-114.

GOLLWITZER Helmut: Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, Munich 1964 (trad. anglaise.)

HAZIM Ignace: Conférence d'ouverture à l'Assemblée du Conseil oecuménique, Uppsala 1969 dans Foi et Vie, novembre-décembre 1968, p. 8-23.

LECERF Auguste: Introduction à la Dogmatique réformée, 1er cahier: De la nature de la connaissance religieuse, thèse de licence en théologie, Paris 1931.

LEENHARDT Henry: Connaissance religieuse et Foi, Etudes théologiques et religieuses, Montpellier 1941.

LOSSKY Vladimir: Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient, 1e édition, Paris 1944.

" " " " : A l'image et à la ressemblance de Dieu, Paris 1967.

MASCALL E.L.: He who is, A Study in traditional Theism: The existence of God and his relationship to the world. Londres 1943.

MC LEAN George F.: Man's Knowledge of God according to Paul Tillich, A Thomistic Critique, Washington 1958.

MEGGE Giovanni: Visible and Invisible, Christian affirmations in a secular age, trad. S. Neill, Londres 1958.

OGDEN Schubert M.: The Reality of God and other Essays, Londres 1967.

SCHAEFFER Francis A: Escape from Reason, Londres 1968 (trad. française).

" " " ": The God who is There, Speaking historic Christianity into the twentieth century, Chicago 1968.

SMYTH Ronald Gregor: Secular Christianity, 2e éd., Londres 1966.

TILLICH Paul: Systematic Theology, Vol. I, Chicago 1951, Vol. II, Chicago 1957 et vol. III, Chicago 1963.

" " " : Théologie systématique, Tome I, Introduction, Raison et Révélation. Tome II, L'Etre et Dieu, trad. de l'américain par F. Quellet Paris 1970.

WIDMER Gabriel: "Intelligibilité et incompréhensibilité de Dieu" dans Revue de Théologie et de Philosophie, 1968, n° 3, p. 145-162.

ZAHRNT Heinz: Aux prises avec Dieu, La théologie protestante au XXe siècle, trad. A. Liefooghe, Paris 1969.

5) Connaissance de Dieu et Philosophie de la Religion

BRIGHTMANN E.S.: A philosophy of Religion, New York 1950.

BRUNNER A.: La Personne incarnée, Etude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste, Paris 1947.

DUMERY Henri: Philosophie de la Religion, Essai sur la signification du christianisme, 2 vol., Paris 1957.

" " " : Critique et Religion, Problèmes de méthode en philosophie, Paris 1957.

" " " : Le problème de Dieu en philosophie de la religion, Examen critique de la catégorie d'absolu et du schème de transcendance, Bruges 1956.

" " " : La Foi n'est pas un cri suivi de Foi et Institution, Paris 1959.

GILSON Etienne: Introduction à la philosophie chrétienne, Paris 1960.

HAUTER Charles: Essai sur l'Objet religieux, Paris 1928.

HERING Jean: Phénoménologie et philosophie religieuse, Etude sur la théorie de la connaissance religieuse, Paris 1926.

HICK John: Faith and Knowledge, A modern introduction to the problem of religious knowledge, 2e éd. revue et augmentée, Itaca 1966, (1e éd. 1957).

HOCKING W.E.: The Meaning of God in Human Experience, A philosophic study of religion, New Haven 1928.

HUTCHINSON John A.: Faith, reason and existence, An introduction to contemporary philosophy of religion, New York 1956.

KANT Emmanuel: Critique de la Raison pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacdaud, Paris 1927.

" " " : Critique du jugement, trad. J. Gibelin, Paris 1942.

" " " : La Religion dans les limites de la simple Raison, trad. J. Gibelin, 2e éd., Paris 1952.

KAUFMAN Gordon D.: Relativism, Knowledge and Faith, Chicago 1960.

KIMPEL Ben F.: Religious Faith, Language and Knowledge, A philosophical preface to theology, New York 1952.

KRONER Richard: How we know God, an introduction to the philosophy of religion, New York 1943.

MARITAIN Jacques: Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir, Paris 1932.

OTTO Rudolph: Le Sacré, L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel. Préface et trad. d'A. Jundt, Paris 1949.

MOROT-SIR Edouard: Philosophie et Mystique, Paris 1948.

PRZYWARA Erich P.: A German Catholic's Interpretation of Religion, trad. A.C. Bouquet, Londres 1935.

SIEWERTH Gustav: Das Sein als Gleichnis Gottes, Heidelberg 1958.

SÖHNGEN Gottlieb: Philosophische Einübung in die Theologie, Erkennen, Wissen, Glauben, Fribourg-Munich 1955.

SOPER David:W.: Epistle to the Skeptics, New York 1956.

TRETHOWAN Illtyd: L'homme et la connaissance de Dieu, trad. de l'Anglais par J.P. Amalric, Paris 1963.

II - THEOLOGIE FONDAMENTALE

1. Introduction, Prolégomènes:

BARTH Karl: Dogmatique, La doctrine de la Parole de Dieu, Prolégomènes, trad. F. Ryser I/1 et I/2 +++, Genève 1953- et 1955.

" " " : L'Humanité de Dieu, trad. J. de Senarclens, Genève 1956.

" " " : Introduction à la Théologie évangélique, trad. F. Ryser, Genève 1962.

BRUNNER Emil: La Doctrine chrétienne de Dieu, Dogmatique, Tome I, Prolégomènes p.1-131, trad. F. Jaccard, Genève 1964.

BÜRI Fritz: Dogmatik als Selbverständnis des christlichen Glaubens Vernunft une Offenbarung, Tome I, Berne-Tübingen 1956.

CHENU M.-D.: La Théologie est-elle une science?, Paris 1957.

CONGAR Y.M.J.: La Foi et la Théologie, Tournai 1962.

" " " " : Article "Théologie" dans DTC, Tome XV, col. 341-502, Paris 1946.

EBELING Gerhard: Theologie und Verkündigung, Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, Tübingen 1962 (trad. anglaise et française).

" " " " : Article "Theologie" dans RGG, 3e éd., Vol. VI col. 754-768 et 782-830, Tübingen 1962.

GARDEIL A.: Le Donné révélé et la Théologie, 2e éd., Tournai 1932.

" " " : Article "Lieux théologiques" dans DTC, Tome IX, 1e partie, col. 712-747, Paris 1926.

GLOEGE Gerhard: Articles "Dogmatik" et "Systematische Theologie" dans RGG, 3e éd., Tübingen 1957, Vol. II, col. 225-229 et Tübingen 1962, Vol. VI, col. 583-585.

HAGENBACH K.R.: Enzyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften, 12e éd., Leipzig 1889, (1e éd. 1833).

JOURNET Charles: Introduction à la Théologie, Paris 1947.

LECERF Auguste: Introduction à la Dogmatique réformée, 2e cahier, Du fondement et de la spécification de la connaissance religieuse, Paris 1931.

MEHL Roger: La théologie protestante, Que sais-je? ne 1230, Paris 1966.

MOLTMANN Jürgen: Théologie de l'Espérance, études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne, Paris 1970.

PANNENBERG Wolfhart: Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967.

PFENNINGSDORF E.: Das Problem des theologischen Denkens, Ein Einführung in die Fragen, Aufgaben und Methoden der gegenwärtigen Theologie, Leipzig-Erlangen 1925.

RABEAU Gaston: Introduction à l'étude de la théologie, Paris 1926.

VAN OYEN Hendrik: Theologische Erkenntnislehre, Versuch dogmatischer Prolegomena, Zürich 1955.

VOGEL Heinrich: Grundfragen des Studiums der Theologie, Berlin 1957.

WEBER Otto: Grundlagen der Dogmatik , Neukirchen 1955.

4. Statut épistémologique de la théologie

BRABANT Claude: "Théologie et culture moderne", RHPR 1969/2, p. 141-156.

CHEVALIER E.J.: "Essai d'une critique de la connaissance théologique", L'Homme, métaphysique et transcendance, p. 73-119, Neuchâtel 1943.

KILLEN R. Allan: The Ontological Theology of Paul Tillich, Kampen 1956.

SCHILLEBEECKX E.: Révélation et Théologie, Approches théologiques 1, Bruxelles 1965.

SIEGWALT Gérard: "L'acte théologique aujourd'hui, risque et promesse", RHPR 1972/2, p. 137-148.

STAMMLER Gerhard: "Vom Erkenntnis-Charakter der theologischen Aussagen" KD 1963, p. 259-315.

TILLICH Paul: "Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden" dans Gesammelte Werke, Vol. I, p. 109-293, Stuttgart 1959.

" " " : "Kairos und Logos, eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis" et "Trennung und Einigung im Erkenntnisakt" dans Gesammelte Werke, Vol. IV, p. 43-76 et 107-117, Stuttgart 1961.

" " " : Théologie systématique, tome I, Paris 1970.

TORRANCE Thomas F.: Theological Science, Londres 1969.

3. Révélation, Parole de Dieu

BAILLIE John: The Idea of Revelation in recent Thought, New York 1956.

BARTH Karl: Révélation - Eglise - Théologie, Trois conférences, Paris 1934.

BERDIAEFF Nicolas: Vérité et Révélation, Paris 1954.

BERKOUWER G.C.: General Revelation, Grand Rapids 1955.

BOUTTIER Michel, CORBON Jean, KHODRE Georges: La Parole de Dieu , Paris 1968.

DOWNING Gerald: Has Christianity a Revelation? , Londres 1964.

DUPONT J., GIBLET J., LARCHER C. ...: La Parole de Dieu en Jésus-Christ, Tournai 1961.

KUNTZ J. Kenneth: The Self-Revelation of God, Philadelphia 1967.

NIEBUHR H. Richard: The Meaning of Revelation, New York 1962.

OEPKE: Article Kaluptô dans THWNT, Kittel G. éd., Vol. III, Stuttgart 1938, p. 558-597.

PANNENBERG Wolfhardt éd.: Offenbarung als Geschichte, 3e éd. augmentée, Göttingen 1965.

RAHNER Karl et RATZINGER Joseph: Révélation et tradition, Paris 1972.

TILLICH Paul: "Authority and Revelation" dans Official Register of Harvard University, Vol. 49, n° 8, 1952, p. 27-36.

VATICAN II: La Révélation divine, Constitution dogmatique "Dei Verbum" 2 Vol., Paris 1968, col. Unam Sanctam 70a et 70b.

ZIMMERLI Walter: Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze, Munich 1967.

4. La théologie et les questions herméneutiques et méthodologiques

ARKOUN Mohammed: "Comment lire le Coran?" dans Le Coran, trad. Kasimirski, p. 11-36, Paris 1970.

BARTHEL Pierre: Interprétation du langage mythique et théologie biblique, Etude de quelques étapes de l'évolution de l'interprétation des représentations d'origine et de structures mythiques de la foi chrétienne, 1e éd., Leiden 1963.

BARTHES R., BEAUCHAMP P., BOUILLARD H., etc.: Exégèse et herméneutique, Paris 1971.

BARR James: Old and New in Interpretation, A study of the two testaments, Londres 1966.

BENOIT Pierre: Exégèse et Théologie, Vol. III, Paris 1968.

BOSC Jean: "Exégèse et Dogmatique" dans RHPR 1966, n° 2, p. 130-143.

BULTMANN Rudolf: Foi et Compréhension, trad. A. Malet, Tome I: L'historicité de l'homme et de la révélation; Tome II: Eschatologie et démythologisation, Paris 1969.

CORBON Jean: L'expérience chrétienne dans la Bible, Paris 1963.

DIEM Hermann: Dogmatik, Ihr Weg zwischen Historismus und Exsitentialismus Munich 1955 (trad. anglaise).

DUQUOC Christian: Christologie, Essai dogmatique Tome I: L'homme Jésus, Paris 1968.

EBELING Gerhard: Wort und Glaube, Tübingen 1960 (trad. anglaise).

" " " ": Article "Hermeneutik" dans RGG, 3e éd., Vol. III, col. 242-262, Tübingen 1958.

FUCHS Ernst: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie, Tübingen 1959.

FUNK Robert W. et EBELING G. éds.,: Journal for Theology and Church, Vol. III, IV, V, Tübingen-New York 1967-68.

GABUS Jean-Paul: Introduction à la Théologie de la Culture de Paul Tillich Paris 1968.

" " " " : Comment repenser dans une perspective protestante le rapport Ecriture-Tradition" dans Istina, 1963 n° 3, p. 305-318.

GLOEGE Gerhard: "Der theolgische Personalismus als dogmatisches Problem. Versuch einer Fragestellung" dans KD 1955, p. 23-41.

INWAND Hans-Joachim: "Wider dem Missbrauch des pro me als Methodisches Prinzip in der Theologie" dans Evangelische Theologie, 1954 n° 3, p. 120-124.

JOEST Wilfred: Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967.

KASPER Walter: Renouveau de la Méthode théologique, trad. A. Liefooghe, Paris 1968.

" " " ": Dogme et Evangile, trad. F. van Groehendael, Paris 1967.

MALET André: Mythos et Logos, La pensée de Rudolf Bultmann, Genève 1962.

" " " : "Herméneutique et philosophie" dans Eglise et théologie, septembre 1961, p. 2-22.

MEHL Roger: La condition du philosophe chrétien, Neuchâtel-Paris 1967.

OTT Heinrich: Denken und Sein, Der Weg Martin Heidegger und der Weg der Theologie, Zollikon 1959.

RAHNER Karl: Ecrits théologiques, Tome VII, trad. R. Givord et H. Rochais Bruges 1967.

" " " : Articles "Dogma" et "Gnade" dans Lexikon für Theologie und Kirche, Vol. III, Fribourg-en-Brisgau 1959.

RICHARSON Alan: Science, History and Faith, 4e éd., Londres 1963.

× NIEBUHR R. Richard: Resurrection and Historical Reason, a study of Theological method, New Yok 1957.

× LOBSTEIN Paul: "Etudes sur la méthode dogmatique protestante" dans Revue de Théologie et de Philosophie 1885, p. 376-396 et 571-601.

ROBINSON James et COBB John B. Jr: New Frontiers in Theology, Discussion among German and American Theologians.
Vol. I, The Later Heidegger and Theology, New York, Evanston, Londres 1963.
Vol. II, The New Hermeneutic, 1964.

SIEGWALT Gérard, Nature et Histoire, leur réalité et vérité. Etude systématique sur le problème de l'ontologie et du personnalisme, Leiden 1965.

STAMMLER Gerhard: "Ontologie in der Theologie, Eine systematische Skizze" dans KD 1958, p. 143-175.

SÜSS Théobald: "Théologie et phénoménologie husserlienne" dans Positions luthériennes, 1958, n° 2, p. 92-136.

TILLICH Paul: Théologie systématique, Tome I, Paris 1970.

" " " : Religion biblique et Ontologie, 2e éd., col. Sup, Paris 1970 (1e éd., Paris 1960.)

" " " : "The Problem of Theological Method" dans Four Existentialist Theologians, A Reader from the Works of Jacques Maritain, Nicolas Berdyaev, Martin Buber and Paul Tillich, Will Herberg éd., Garden City N.Y. 1958, p. 238-255.

TROELTSCH Ernst: "Über historische und dogmatische Methoden in der Theologie" dans Gesammelte Schriften, Tome II, Aalen 1962, p. 727-753 (reproduction de la 2e édition, 1922).

VAN LEEUWEN A. Th.: Christianity in World History, The Meeting of the Faiths of East and West, Londres-Edimbourg 1965.

VON RAD Gerhard: Théologie de l'Ancien Testament, trad. A. Goy.
Tome I: Théologie des Traditions historiques d'Israël.
Tome II: Théologie des traditions prophétiques d'Israël, Genève 1963-67.

WESTERMANN Claus: Essays on Old Testament Interpretation, Londres 1963.

III - PHILOSOPHIE, LOGIQUE, SCIENCES HUMAINES

ALTHUSSER Louis, etc.: Lire le Capital, Tomes I et II, Paris 1965.

BACHELARD Gaston: La philosophie du Non, Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique, 4e éd., Paris 1966 (1e édition 1940).

" " " " : Le rationalisme appliqué, Paris 1969 (1e éd. 1949).

" " " " : La formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, Paris 1938.

" " " " : La psychanalyse du feu, Paris 1938.

" " " " : L'eau et les rêves, Essai sur l'imagination de la matière, Paris 1942.

BLANCHE Robert: Introduction à la logique contemporaine, 4e éd. revue, Paris 1968.

" " " " : Structures intellectuelles, Essai sur l'organisation systématique des concepts, Paris 1969.

CASSIRER Ernst: An Essay on Man, An introduction to a philosophy of human culture, New-Haven - Londres, 2e éd., New-Haven - Londres 1962 (1e éd. 1944).

" " " : Sprache und Mythos, Leipzig-Berlin 1925.

CHARRIER Jean-Paul: L'inconscient et la psychanalyse, Paris 1968.

DERRIDA Jacques: L'écriture et la différence, Paris 1967.

DOROLLE Maurice: Le raisonnement par analogie, Paris 1949.

ECO Umberto: La structure absente , introduction à la recherche sémiotique, Paris 1972.

ELIADE Mircea: Images et Symboles, Essai sur le symbolisme magico-religieux, Paris 1952.

EMMET Dorothy: The Nature of Metaphysical Thinking, Londres 1961.

FAGES J.-B.: Comprendre le structuralisme, Paris 1967.

FOUCAULT Michel: Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines, Paris 1966.

" " " " : L'archéologie du savoir, Paris 1969.

GADAMER Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960.

" " " " : Le problème de la conscience historique, Louvain-Paris 1963.

GARAUDY Roger: De l'anathème au dialogue, un marxiste s'adresse au Concile, Paris 1965.

GREIMAS A.J.: Sémantique structurale, recherche de méthode, Paris 1966.

" " " : Du Sens, Essais sémiotiques, Paris 1970.

" " " éd.: Essais de sémiotique poétique, coll. L, Paris 1972

HEIDEGGER Martin: Chemins qui ne mènent nulle part, trad. T. Fédier, Paris 1962.

" " " " : Introduction à la Métaphysique, trad. G. Kahn, Paris 1958.

" " " " : Qu'appelle-t-on penser?, trad. A. Becker et G. Granel, Paris 1959.

JEANSON Francis: La foi d'un incroyant, Paris 1963.

JASPERS Karl: La foi philosophique, trad. J. Hersch, Paris 1953.

KRISTEVA Julia: "Poésie et Négativité" dans L'Homme, revue française d'anthropologie, avril-juin 1968, p. 36-63.

LACAN Jacques: Ecrits I, Paris 1970 (extraits d'Ecrits 1966).

LEVI-STRAUSS Claude: L'homme nu, Mythologiques 4, Paris 1971.

MARCUSE Herbert: L'Homme unidimensionnel, Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée, Paris 1968 (trad. M. Wittig et l'auteur).

MERLEAU-PONTY Maurice: "Sur la phénoménologie du langage" dans Problèmes actuels de phénoménologie Bruges-Paris, 1970.

MONOD Jacques: Le Hasard et la Nécessité, Paris 1970.

ORTIGUES Edmond: Le discours et le symbole, Paris 1962.

PERELMAN Ch. et OLBRECHTS-TYTECA L.: Traité de l'argumentation, La Nouvelle Rhétorique, 2 Vol., Paris 1958.

PIAGET Jean: Le Structuralisme, Que sais-je? n° 1311, Paris 196

RICOEUR Paul: Finitude et culpabilité, Tome II: La symbolique du mal, Paris 1960.

" " " : De l'interprétation, Essai sur Freud, Paris 1965.

" " " : Le Conflit des Interprétations, Essais d'herméneutique, Paris 1969.

" " " : "Problèmes actuels de l'interprétation" dans Bulletin du Centre protestant d'Etudes et de Documentation, Dossier "Nouvelles théologies", n° 148, Mars 1947, p. 51/163-70/182.

" " " : "Bultmann, Ebeling" dans Foi et Education, n° 81, octobre-décembre 1967.

ROURE M.-L.: Logique et Métalogique, Essai sur la structure et les frontières de la pensée logique, Paris-Lyon 1957.

SERRUS Charles: Traité de Logique, Paris 1945.

SOLLERS Philippe: L'Ecriture et l'expérience des limites, Paris 1958.

TOULMIN Stephen E.: The Uses of Argument, Cambridge 1958.

ULLMO Jean: La pensée scientifique moderne, Paris 1969.

URBAN Wilbur Marshall: Language and Reality, Philosophy of language and the principles of symbolism, 1e éd., Londres 1939.

IV - LOGIQUE ET LANGAGE DE LA FOI

1. Logique théologique et argumentation en théologie

BARTH Karl: La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry, Fides Quaerens Intellectum, trad. J. Carrère, Neuchâtel 1958.

BOCHENSKI Joseph M.: The Logic of Religion, New York 1965.

BONSIRVEN J.: Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne, Paris 1939.

BRETON Stanislas: Foi et raison logique, Paris 1971.

BURNIER Edouard: Révélation chrétienne et jugement de valeur religieux, essai critique d'épistémologie théologique, thèse de doctorat en théologie, Lausanne 1942.

HARTSHORNE Charles: Man's Vision of God and the Logic of Theism, Chicago-New York 1941.

HUGEDE Norbert: St Paul et la culture grecque, Genève 1966.

JOEST Wilfried et Pannenberg Wolfhart, éd., Dogma und Denkstrukturen, Festschrift für E. Schlink, Göttingen 1963.

LEISEGANG Hans: Denkformen, 2e éd., Berlin 1951 (1e éd. Leipzig 1928).

MC INTYRE John: The Shape of Christology, Londres 1966.

MOREL Bernard: Dialectiques du Mystère, Paris 1962.

SCHLINK Edmund: "Weisheit und Torheit" dans KD 1955, p. 1-22.

" " " " : "Die Struktur der dogmatischen Aussagen als oekumenische Problem" dans KD, 1957, p. 251-306.

SCHROER Henning: Die Denkform der Paradoxalität als Theologisches Problem, Eine Untersuchung zu Kierkeggard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik, Göttingen 1960.

SHOTWELL Willis A.: The Biblical Exegesis of Justin Martyr, Londres 1965.

SPONHEIM Paul: Kierkegaard on Christ and Coherence, Londres 1968.

STÜCKI Pierre-André: Herméneutique et dialectique, Genève 1970.

(Voir aussi les ouvrages cités ci-dessus de J.H. Newman, M.D. Chenu, Y.M. Congar, G. Rabeau, P. Lobstein.)

2. Analyse du langage religieux

AMITIE, rencontre entre chrétiens, novembre 1970 (Compte-rendu de la Rencontre Nationale de 1970 sur "Le symbole dans la connaissance de la foi, son expression et sa présentation à l'homme moderne").

ANTISERI Dario: Foi sans métaphysique ni théologie, traduit de l'italien par B. Vinaty, Paris 1970.

AYER A.J.: Language, Truth and Logic, 2e éd. revue, Londres 1954.

BARR James: Sémantique du langage biblique, trad. D. Auscher et J. Prignaud, Paris 1971.

BEIRNAERT Louis: Expérience chrétienne et psychologie, Paris 1964.

CASTELLI Enrico éd.: L'analyse du langage théologique: le nom de Dieu, Actes du Colloque organisé par le Centre inter. d'études humanistes et l'Institut d'études philosophiques de Rome, Paris 1969.

DOURNES Jacques: Dieu aime les païens, une Mission de l'Eglise sur les Plateaux du Viet-Nam, Paris 1963.

EVANS Donald D.: The Logic of Self-Involvement, A philosophical study of everyday language with special reference to the christian use of language about God as a Creator, Londres 1963.

FERRE Frederick: Language, Logic and God, Londres 1962. (Traduction française de CL. Besseyrias: Le langage religieux a-t-il un sens? Logique moderne et foi, Paris 1970).

FLEW Antony éd.: Essays in Logic and Language, New York 1951.

FLEW A. et MACINTYRE A.; New Essays in philosophical Theology , New York, Londres 1955.

DURAND Gilbert: "Statut du symbole et de l'imaginaire" dans Lumière et Vie, n° 81, janvier-avril 1967, p. 41-74.

FUNK Robert W.: Language, Hermeneutic and Word of God, The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology, New York 1966.

HORDERN William: The Nature and Purpose of Theological Language, New York, Londres 1964.

HUTCHINSON John A.: Language and Faith, Studies in sign, symbol and meaning, Philadelphie 1963.

LADRIERE Jean: L'articulation du sens, Discours scientifique et parole de foi, Paris 1970.

LANGAGES n° 22, juin 1971: Sémiotique narrative: récits bibliques,avec des articles de C. Chabrol, E.R. Leach, L. Marin, E. Haulotte, etc.

LAEUCHLI Samuel: The Language of Faith, An Introduction to the semantic dilemna of early church, New York - Nashville 1962.

MACQUARRIE John: God-Talk, An examination of the language and logic of theology, Londres 1967.

MARIN Louis: Sémiotique de la Passion, Topiques et figures, Paris 1971.

MASCALL E.L.: Words and Images, A Study in theological discourse, Londres, New York, Toronto 1957.

MITCHELL B. éd.: Faith and Logic, Oxford Essays in philosophical theology, Londres 1957.

MOREAU Jules: Language and Religious Language, A study of the dynamics of translation, Philadelphie 1961.

MUNZ Peter: Problems of Religious Knowledge, Londres 1959.

RAMSEY Ian T.: Religious Language, Londres 1957.

" " " : Models and Mystery, The Whidden Lectures for 1963, Londres, New York, Toronto 1964.

" " " : Christian Disclosure, Some logical explorations, The Riddel Memorial Lectures, Londres, New York, Toronto 1965.

" " " : Article: "Theologie im angelsächsischen Bereich" dans RGG, 3e éd., vol. VI, col. 830-836, Tübingen 1962.

RECHERCHES DE SCIENCES RELIGIEUSES n° 58, 1 et 2. Avec des articles de P. Beauchamp, O. de Divechin, etc...

ROBINSON James M.: "The Historicality of Biblical Language" dans Old Testament and Christian Faith, 1° éd., New York, Evanston, Londres 1963, p. 124-158.

STÄHLIN Wilhelm: Symbolon, Vom gleichnishaften Denken, Stuttgart 1958.

TILLICH Paul: Théologie de la culture, trad. J.P. Gabus et J.M. Saint, Paris 1968.

" " " : Aux frontières de la religion et de la science, trad. F. Chapey, Paris Neuchâtel 1970.

URBAN Wilbur Marshall: "The Language of Theology" dans Christianity and Reason, seven Essays, E.D. Myers éd., New York 1951, p. 57-78.

VAN BUREN Paul M.: The Secular Meaning of the Gospel, New York 1965.

VASSE Denis: Le temps du désir, essai sur le corps et la parole, Paris 1969.

WILDER Amos N.: Early Christian Rhetoric, The language of the Gospel, Londres 1964.

WILSON John: Language and Christian Belief, Londres 1958.

ZUURDEEG Willem F.: An Analytical Philosophy of Religion, New York-Nashville 1958.

3. L'analogie en théologie

CHAVANNES Henry: L'analogie entre Dieu et le monde selon Saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth, thèse de doctorat, Paris 1969.

BOUILLARD Henri: Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine, Vol. II, p. 190-217, Paris 1957.
FABRO Cornelio: Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin, Paris 1961.

MONDIN Battista: The principles of analogy in protestant and catholic theology, La Haye 1963.

MONTAGNES Bernard: La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin, Louvain et Paris 1963.

PENIDO M.T.L.: Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, Paris 1931.

PÖHLMANN Horst-Georg: Analogia entis oder Analogia fidei, Die Frage der Analogie bei Karl Barth, Göttingen 1965.

SÖHNGEN G.: "Analogia fidei" dans Catholica, 1934/3-4, p. 113-136 et 176-208.

DE MORE-PONTGIBAUD Charles: Du Fini à l'Infini, Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu, Paris 1957.

(Voir aussi les ouvrages cités ci-dessus de Gardeil, Journet, Gollwitzer, Maritain, Megge, Przywara, Schillebeeckx, Zahrnt).

*****